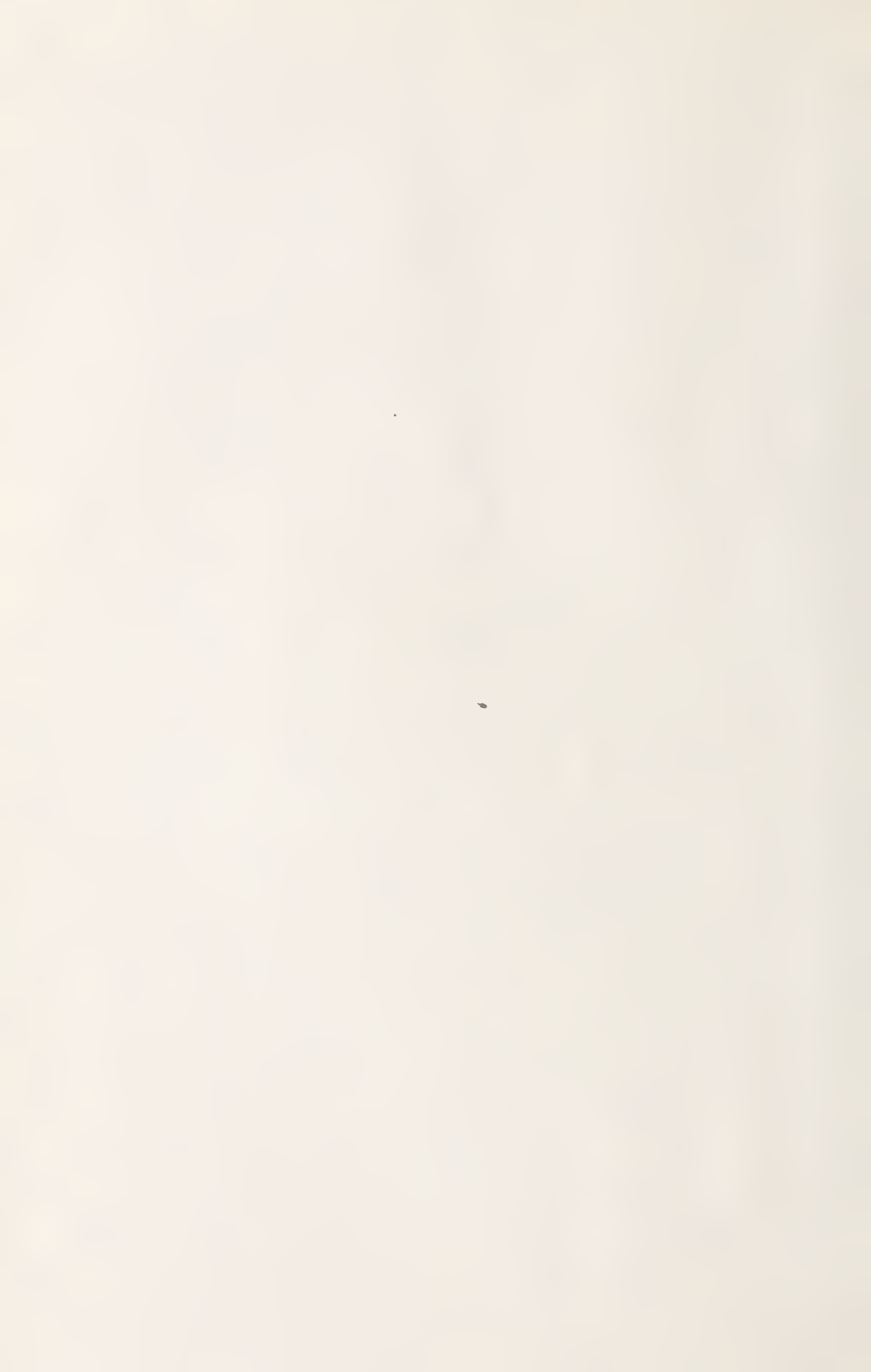






CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTIFICAS
INSTITUTO "FRANCISCO SUAREZ"

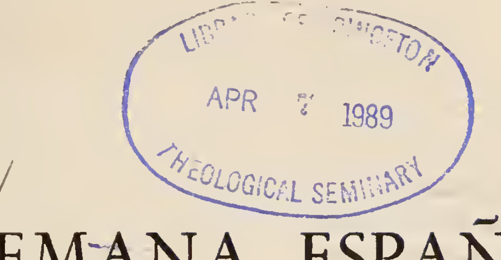
XIV SEMANA ESPAÑOLA DE TEOLOGIA

(13-18 SEPT. 1954)

LOS FUNDAMENTOS TEOLOGICOS DEL DERECHO PUBLICO ECLESIASTICO
TEOLOGIA DEL LAICADO
OTROS ESTUDIOS

MADRID
1955

CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTIFICAS
INSTITUTO "FRANCISCO SUAREZ"



XIV SEMANA ESPAÑOLA DE TEOLOGIA

(13-18 SEPT. 1954)

LOS FUNDAMENTOS TEOLOGICOS DEL DERECHO PUBLICO ECLESIASTICO
TEOLOGIA DEL LAICADO
OTROS ESTUDIOS

MADRID
1955

Nihil obstat

Madrid, 1 de febrero de 1955

DR. JOAQUÍN BLÁZQUEZ, Pbro.

Imprimatur

Madrid, 6 de febrero de 1955

✠ LEOPOLDO, Patriarca de las Ind. Occ.
Obispo de Madrid-Alcalá

Ediciones Aldecoa. — Burgos 17520

INTRODUCCION

SALUDO A LOS SEÑORES SEMANISTAS Y PRESENTACION DEL TEMA PRINCIPAL DE LAS SEMANAS

por el

Excmo. y Rvdmo. Sr. Dr. D. LEOPOLDO EIJO GARAY

Patriarca de las Indias Occidentales, Obispo de Madrid-Alcalá,

Director del Instituto "Francisco Suárez" de Teología,
del Consejo Superior de Investigaciones Científicas
y Presidente de la Asociación para el Fomento de los
Estudios Bíblicos en España (A. F. E. B. E.)



Eminentísimo y Rvdmo. Señor: (1)
Excelentísimos Señores: (2)
Señores semanistas:

BIENVENIDOS seais a estas dos Semanas, la XV Bíblica y la XIV Teológica en que, como en años anteriores, hemos de gustar el soberano deleite ofrecido a nuestros espíritus por el estudio de altos problemas de las Ciencias Sagradas.

Nos hemos congregado este año en la monumental y secularmente gloriosa Compostela con ánimo de ofrendar nuestros trabajos a nuestro Padre en la fe cristiana, el Apóstol Santiago el Mayor, y elevar ante su sepulcro la fervorosa plegaria de nuestros corazones en este Año Jubilar pidiéndole que nos dé alientos y aciertos en la santa cruzada de fomentar los estudios sagrados en nuestra Patria, con miras al altísimo nivel a que los elevaron nuestros viejos antepasados; y además para satisfacer los deseos, que para nosotros han sido un mandato, del insigne teólogo y escriturista que rige los destinos de esta apostólica diócesis, el Emmo. Señor Cardenal Quiroga Palacios.

Gracias muy sentidas a cuantos habéis acudido a nuestro llamamiento, y especialmente a Vos, Eminentísimo Señor que

(1) El Sr. Cardenal Arzobispo de Santiago Dr. Quiroga Palacios.
(2) Autoridades civiles y académicas.

os dignáis presidirnos, a las preclaras autoridades que con su asistencia prestigian este acto, y a los egregios y escogidos profesores que nos van a ilustrar con sus sabias enseñanzas. El Instituto "Francisco Suárez" de Teología, del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, organizador de ambas Semanas, y la Asociación para el Fomento de Estudios Bíblicos en España, que colabora en la organización de la Bíblica, os quedan muy reconocidos.

Cumplido este grato deber, permitidme unas palabras de presentación de las materias que serán objeto de nuestro estudio; lo haré en breve resumen, como si fuera un sucinto mapa de los caminos que hemos de recorrer.

* * *

Los temas de exposición doctrinal prefijados para la Semana Bíblica versarán sobre las enseñanzas del Antiguo Testamento acerca de la Escatología individual.

Siguiendo el consejo de S. Pedro (II, 1, 19) vamos a prestar atención a aquella luz—"cui bene facitis attendentes"—que brilló en las tinieblas hasta que amaneció el día.

A la meridiana claridad del Nuevo Testamento conocemos las postrimerías de ultratumba, el juicio ante el tribunal de Dios no menos justiciero que misericordioso, la vida eterna feliz para unos, así como para otros el gusano que no morirá y el fuego que no se extinguirá; volvamos los ojos a aquella anterior luz, la de la noche, y procuremos conocer cómo la divina revelación ha ido enseñando al pueblo escogido a través de los siglos anteriores, gradualmente, el porvenir que tras la muerte aguarda a los humanos.

Hay que buscar aquella luz entre tinieblas en los diversos períodos históricos, aquilatando los textos, analizando las frases, sin confundir lo que se aplica a estados del hombre o de los

pueblos en la vida terrena con lo que se atribuye a la escatología de los individuos. Ni basta eso; es necesario distinguir entre las expresiones que puedan ser eco de doctrinas éticas naturales que acaso dependan del contacto de Israel con Egipto o Caldea o Asiria, con fenicios o cananeos, y las enseñanzas con que autores inspirados manifiestan la revelación divina. Se necesita sondear y valorar las ideas que el pueblo sencillo tenía, según la Biblia y la literatura judía precristiana, sobre la supervivencia de ultratumba no menos que apreciar la doctrina de los sabios de Israel y sobre todo de los libros inspirados. Ni pueden dejarse sin estudio en esta materia los manuscritos hebreos últimamente descubiertos.

Nuestros deseos al proponer a sabios y escogidos profesores los cinco temas prefijados para la Semana Bíblica han tendido a procurar que se esclarezca lo más que sea posible el concepto que a lo largo de los siglos desde Moisés hasta nuestra Era ha tenido el pueblo de Dios acerca de la inmortalidad, y de la vida en el Scheol, en el Seno de Abraham, en la gehenna, así como acerca del juicio punitivo o del remuneratorio, acerca del eterno fuego y el eterno gusano roedor y no menos acerca de penas remisibles mediante oraciones y sacrificios expiatorios.

Estos estudios no sólo son de suma importancia como pura exégesis bíblica más también tienen notable trascendencia teológica, pues aportan materiales de valía para la Teología Bíblica que hay que fomentar y cultivar con rigor científico y exacta objetividad. La parsimonia de Moisés en tocar lo referente a la vida posterrena, quizá explicable por su empeño en despojar a Israel de costumbres, ideas y recuerdos del abandonado Egipto que tan desarrollado tenía el pensamiento del más allá pero tanto lo había bastardeado con supersticiones y fórmulas idolátricas, puede dar la impresión de que Israel sabía poco de lo referente a la vida individual de ultratumba; de todos modos

el comparar cuanto acerca de ella se encuentra en el Antiguo Testamento con lo que sabemos ya sea de Egipto ya de otros pueblos del oriente bíblico, será también muy provechoso para el estudio de la Historia de las Religiones. Todo lo cual hace resaltar el valor exegético y doctrinal de los temas prefijados para esta Semana Bíblica.

No dudo que la grande competencia de los profesores que nos van a honrar con sus lecciones nos proporcionará utilísimas enseñanzas.

* * *

Con ser tan interesante el objeto de estudio en la Semana Bíblica de este año le sobrepuja en importancia la materia prefijada para la Semana Teológica que hoy comienza. Es de grande actualidad y esperamos que sea de mucha utilidad: *Fundamentos teológicos del Derecho Público Eclesiástico.*

El nuevo Concordato de la Santa Sede y España, que es una gloria, ha suscitado en algunos círculos intelectuales del Extranjero opiniones y censuras adversas; adversas, digo, ya al Concordato ya entre sí mismas. Mientras unos lo ven como la entrega del Estado a la Iglesia, otros lo califican de sumisión de la Iglesia al Estado. Claro es que ambas críticas, como fuerzas concurrentes y contrarias, mutuamente se destruyen.

Y es de lamentar que en nuestra propia Patria hayan sonado esas censuras, si bien en limitados círculos. Esto no se ha debido sólo a la mentalidad peculiar de cuantos estiman y aman más lo ajeno que lo propio, sino también a extravío intelectual, a desorientación por desconocimiento de principios fundamentales. Unos, por incredulidad, sienten animadversión y hasta enojo hacia la Iglesia y prefieren el laicismo que ven en casi todas las demás naciones; otros, aunque sinceros creyentes e hijos amantes de la Iglesia, padecen contagios intelectuales

ponzoñosos, ya sea por el ambiente de siglo y medio de liberalismo doctrinal y político, ya por influjo del renacimiento en estos últimos lustros de un totalitarismo o pagano o protestante; laicismo o totalitarismo: las dos herejías modernas que más desfiguran y bastardean los genuinos conceptos de Iglesia y de Estado; y creen que la Iglesia carece de por sí de derechos de soberanía y que el Estado que se los reconoce claudica.

Al remedio de estos hermanos nuestros en la fe y en la patria va enderezada la doctrina que se desarrollará en esta Semana; anhelamos por convencerlos de que al hablar de los soberanos derechos de la Iglesia ante el Estado no se trata de doctrinas jurídicas puramente humanas y más o menos controvertibles, cuya vigencia puede estar vinculada a una época con cuya muerte mueren, sino que aquellos derechos brotan genuinamente de nuestra fe y necesariamente han de vivir mientras la fe viva; que las prerrogativas ya de la Iglesia ya del Estado, así como las relaciones mutuas de entrambos que enseña el tradicional y sano Derecho Público Eclesiástico, tienen su inconmovible fundamento en la divina Revelación.

Se trata, pues, de investigar la naturaleza de ese fundamento, para a su luz juzgar de si estamos ante meras opiniones jurídicas o ante reales errores teológicos de aquellos que tienen obligación de rechazar los sinceramente creyentes.

No consideramos ahora a la Iglesia en el concepto de su integridad total, que abarca a los que triunfan en la beatitud eterna, a los que en purgación purificatoria preparan su veste nupcial para entrar en el cielo, y a los que peregrinan en esta vida mortal. Nuestro estudio se ciñe a la Iglesia visible y militante en la tierra. Su concepto, si ha de ser teológico, tiene que tomarse de la divina Revelación; sus características esenciales las hemos de averiguar en los datos revelados que se encuentran con abundancia en las Sagradas Escrituras y en la Tradición y

se ven reflejados en las enseñanzas del sagrado Magisterio y en la vida práctica de la Iglesia a través de los tiempos.

Jesucristo recibió de su Eterno Padre toda potestad en el cielo y en la tierra (Mt. 28, 18), señorío sobre toda la humanidad para que a toda ella proporcionase la vida eterna (Jo. 17, 2), y cual el Padre lo mandó a El, con ese universal dominio, mandó El a sus apóstoles, a su Iglesia (Jo. 17, 18; 20, 21); plena potestad de Cristo y de la Iglesia para el logro de su fin redentor. Con la clásica equivalencia que en griego tienen el pastorear y el conducir, regir, gobernar, expresa San Juan en su Evangelio (21, 15-18) cómo tras cada uno de los tres requerimientos de confesión de amor a Cristo, le fué confiado por tres veces a Pedro el gobierno de la grey; grey de hombres que no pasa a ser dominio y propiedad de Pedro, sino solamente dominio vicario, porque la grey es propiedad de Jesús; no le dice apacienta tu grey sino mis corderillos, τα ἀγνία μου, mis ovejas τα πρόβατά μου; grey, dominio y propiedad del Hombre Dios, que trasciende sobre toda división de Estados; es el comienzo del Reino de Dios en el mundo y abarca toda la humanidad.

La potestad que el Padre dió a Cristo no fué de Rey temporal, su reino no es de este mundo (J. 18, 36); tampoco, pues, la de la Iglesia; por eso enseñó su fundador dar a Dios lo que es de Dios y al César lo que es del César (Mt. 22, 21).

Desentrañando todo el contenido de esas palabras a la luz de otras de Jesucristo, de la Tradición y del Magisterio eclesiástico, se ve la diferencia esencial, por razón de origen, fin y naturaleza, de la Iglesia y del Estado. Son dos sociedades heterogéneas que no pueden fundirse en una sola sin que ambas queden desnaturalizadas. Es, pues, en cuanto a la vida de ellas tan indispensable el dualismo como inadmisible el monismo. Dos sociedades, soberanas cada una en su orden, que han de convivir pero

sin tender al monismo jurídico y social. Monismo, no; pero unidad de orden por armonía y concordia de ambas potestades que han de actuar sobre miembros comunes, sí. La unidad del individuo humano, que ha de ser diferenciadamente cristiano y ciudadano, requiere con exigencia vital la armónica convivencia de ambos poderes que por divina ordenación han de actuar sobre él, y por lo tanto la bilateral cooperación de la Iglesia y del Estado. Ambos son obra de Dios, aunque de diversa manera; no puede una destruir a la otra ni envilecerla; la gracia no destruye la naturaleza sino la eleva y perfecciona; la obra sobrenatural de Dios Redentor no destruye ni esclaviza, que sería envilecerla, la obra natural de Dios Creador, y viceversa.

La Iglesia es esencialmente sobrenatural, pero no puede prescindir de lo natural; el Estado es esencialmente de orden natural, pero muy difícilmente puede lograr sus propios fines sin auxilio sobrenatural. Ambos persiguen el bien común de sus miembros: la Iglesia el bien sobrenatural, es decir, la comunicación de la Revelación y la salvación de las almas, con bienes sobrenaturales (sacramentos, culto, oración, predicación) pero también con medios naturales en tanto en cuanto los necesita el fin sobrenatural; el Estado en el orden temporal y terreno persigue el bien común social de sus miembros respetando los derechos primarios individuales, familiares y sociales, moderando y ajustando unas con otras las actividades individuales, familiares y sociales, reduciéndolo todo a unidad armónica para logro del bien común en la gran agrupación estatal, y procurándolo ya directamente con sus propios medios naturales, ya indirectamente aprovechando los medios sobrenaturales perfeccionadores que son peculiares de la Iglesia; poniendo un símil y llamando sol a la vida sobrenatural, diríamos que el Estado

no puede dar esa luz solar, pero sí puede y debe hacer a sus miembros el bien de ponerlos a la luz de ese sol.

Y esto no sólo por cuanto al bien común natural que el Estado ha de procurar a sus ciudadanos le es necesario lo sobrenatural, sino además por la profesión propia religiosa a que el Estado está sujeto.

El hombre, así como es intrínsecamente religioso así es también naturalmente social. De Dios dependen no sólo cada uno de los humanos mas también su natural sociabilidad y su efectiva asociación. Esa dependencia, esa religación con Dios, lo nismo en cada humano aislado que en su asociación estatal debe ser consciente y efectiva, cargada de deberes de adoración, culto y obediencia.

Con asombro leí la frase de un escritor, católico él y hasta miembro de una Orden religiosa, que afirmaba que el Estado no tiene que profesar religión alguna ni siquiera lo puede, porque el Estado no es una realidad física humana, no es más que un símbolo como lo es la bandera; si en verdad—me dije—el Estado no fuera más que eso, merecería estar, como la bandera, colgado de un palo.

No; el Estado es mucho más que un símbolo, es una realidad natural humana, la unión estatal es un modo de ser accidental que realmente afecta a todos y a cada uno de los ciudadanos para satisfacer una necesidad de su naturaleza, es una persona moral y jurídica que da real y eficaz unidad y comunidad de acción a la multiplicidad de ciudadanos que lo integran y legisla para ellos y los gobierna y conduce con la obligación de procurar por medio de la organización estatal el bien de todos. Es cierto que son los hombres los que instituyen el Estado pero no es menos cierto que lo hacen por la natural necesidad de asociarse en que Dios los ha creado.

La Teología deduce de los datos revelados las prerrogativas de la Iglesia para obtener la eterna salvación de los hombres e igualmente deduce las que competen al Estado para el logro de su fin natural; ambos tienen autoridad soberana y cada uno debe respetar la del otro. Después de oír las lecciones 3.ª y 4.ª de esta Semana veréis claramente con cuánta lógica el principal maestro de la Teología católica Santo Tomás de Aquino enseñaba que en lo que atañe a la salvación eterna del hombre más hay que obedecer a la potestad espiritual que a la secular, pero por el contrario, en lo que pertenece al bien civil más hay que obedecer a la potestad secular que a la espiritual, según aquello de San Mateo: "dad al César lo que es del César". (II Sent. dist. 44, q. 2, a. 3).

Es tan interesante y sabroso el asunto que vuela la pluma con deleite; pero debe frenarla el temor de usurpar el campo a los sabios profesores que han de desarrollar estos temas; tanto más cuanto sentiréis impaciencia por comenzar a oír sus lecciones. Pero permitidme con benevolencia algunas palabras más, para terminar mi cometido.

Si Dios no hubiese elevado el fin último del hombre a la sobrenatural visión beatífica y no hubiese enriquecido la humanidad estableciendo una sociedad dotada de jerarquía propia con autoridad sobrenatural para proveer a las necesidades de la religiosidad humana, es decir—para repetir las mismas palabras de Santo Tomás de Aquino—si el último fin de cada humano y de todos ellos se pudiesen adquirir por virtud de la humana naturaleza, necesariamente sería el Estado quien habría de asumir la función religiosa social y al rector supremo del Estado tocaría prefijar y ordenar el culto social que según los dictámenes de la ley natural dirigiese al hombre a su último fin. (Santo Tomás. De Regno, Lib. I cap. XIV).

Pero siendo un hecho cierto, según lo enseña nuestra fe, que Dios ha elevado al hombre al último fin sobrenatural que constituye nuestra más alta esperanza, y ha instituído su Iglesia fundada sobre Pedro y los Apóstoles, a quienes ha dotado de poderes y medios sobrenaturales, ya, por el hecho de esa disposición divina y por el carácter sobrenatural que sobrepasa las facultades naturales y por tanto la estatal, el Estado es ajeno a la intervención jerárquica en la vida religiosa humana, pero no a esa misma vida religiosa; está obligado al acatamiento de esa elevadora obra de Dios. A ella debe someter sus actos de religiosidad; el carecer de mando no le exime de sus deberes religiosos; cada uno de sus ciudadanos debe individualmente profesar la verdad religiosa y dar culto a Dios, y lo mismo debe hacer socialmente el conjunto de ellos que es el Estado.

Pero ¿y si no conoce la obra de Dios, la Religión revelada y sobrenatural?

Aquí tocamos la realidad viva humana en materia de Religión. La mayor parte de los humanos desconoce todavía la verdad religiosa de la Iglesia y sus derechos.

Pero la ignorancia humana no puede cambiar la obra de Dios ni despojarla de sus prerrogativas.

A los Estados cuyos supremos rectores y cuyos ciudadanos en su casi totalidad la conocen, la Iglesia en nombre de Dios exige con intransigencia el acatamiento de sus derechos, que son redentores.

Fuera de ese caso, la Iglesia se afana en cumplir el divino mandato de enseñar a todas las gentes, aun a costa del martirio, y sin negar ni ocultar ni rectificar en lo más mínimo su verdad y sus derechos, se adapta con firme lealtad y con flexible caridad a la vital convivencia posible. Es decir, tolera.

Aquella intolerancia y esta tolerancia tienen también sus fundamentos teológicos, y en la última lección de esta Semana

os serán magistralmente expuestos. No hace mucho que nuestro amadísimo Padre el Papa Pío XII, felizmente reinante, hablando a una asamblea de juristas católicos tocaba este punto de la tolerancia religiosa y reservaba el régimen y gobierno de la misma a la suprema autoridad de la Iglesia; parecía que en sus labios resonaban las palabras que ya en el siglo XVI escribió nuestro príncipe de los exegetas, Juan de Maldonado, al comentar la parábola de la cizaña: "No es lícito dar a los herejes estas que llaman libertades de conciencia, demasiado usadas en nuestros tiempos, a no ser que antes la Iglesia o el que es cabeza de la Iglesia, el Romano Pontífice, juzgase no ser posible arrancar la cizaña sin arrancar a la vez el trigo, y ser bien de la Iglesia que hasta la cosecha se permita que ambos crezcan; pues el juicio de este asunto debe ser del Gobernador de la Iglesia" (Maldonado, in Mt. XII, 24).

* * *

Ya termino. Os he presentado la materia de estas dos Semanas, procurando tocar los temas no en sí mismos sino en el punto de la relación y enlace que guardan entre sí.

Una advertencia final: estudiaremos el asunto teológicamente, es decir, a la luz de las verdades reveladas; hablamos de la Iglesia de Jesucristo a quienes tienen fe en Jesucristo, y les aducimos como pruebas unas veces las mismas palabras de Jesucristo, otras las del Supremo Magisterio de que El dotó a su Iglesia, diciendo "quien a vosotros oye a mí me oye; quien a vosotros desecha a mí me desecha" (Lucas, 10, 16); magisterio al cual tienen obligación de escuchar y asentir y seguir los que son de Cristo.

Con la autoridad de ese Magisterio que todos los Apóstoles tenían decía San Juan: "Nosotros somos de Dios. Quien ha

conocido a Dios nos oye a nosotros: en esto conocemos el espíritu de la verdad y el espíritu del error" (I Jo, 4, 5).

Así hablaba el Magisterio Supremo en el siglo primero de la Iglesia, y lo mismo dice ese Magisterio Supremo en el siglo XX.

* * *

Cedo ya el uso de la palabra a los Señores profesores.

RESUMEN DE LA XIV SEMANA ESPAÑOLA DE TEOLOGIA

por el

R. P. JOAQUIN SALAVERRI, S. J.



LAS sesiones de estudio y discusión, reservadas para solos los profesionales de las ciencias eclesiásticas, tienen por objeto el profundizar con la posible serenidad en los temas de Teología discutidos entre los autores. El diálogo directo de los Profesores, que defienden sobre un tema opiniones contrarias, es sumamente aleccionador y fecundo en resultados. En la discusión serena se aquilatan y matizan mejor los argumentos, se diluyen y aun resuelven no pocas dificultades, se ponen de manifiesto los presupuestos implícitos de las sentencias opuestas, llegando a veces, con provecho indiscutible para todos, al mismo vértice del que arranca la divergencia de pareceres, que, como los lados de un ángulo, se separan tanto más entre sí cuanto mayor es su distancia del vértice común.

Este año dos fueron los temas fundamentales que hemos pretendido estudiar y discutir a fondo. El primero fué el sentido que puede tener en sana Teología el llamado *Sacerdocio de los laicos,* o el Sacerdocio común de los fieles, del que los exégetas nos dicen que se entienden algunos textos escriturísticos de San Pedro y de San Juan (1 Pet. 2, 5-10; Apoc. 1, 6; 5, 10), y al que se refieren en algunas de sus Encíclicas Pío XI y Pío XII ("Ad catholici Sacerdotii", "Miserentissimus Redemptor", "Mystici Corporis", "Mediator Dei": AAS. 28 [1936] 46-47; 20 [1928] 171-72; 35 [1943] 232-33; 39 [1947] 553-556).

El segundo tema de discusión fueron las cuestiones, de tanta actualidad en nuestros días, sobre *las relaciones entre la Iglesia y el Estado,* consideradas no tanto en sus aspectos jurídicos, sino más bien en sus fundamentos dogmáticos y teológicos.

Al tema del *Sacerdocio de los laicos* le dedicamos la primera de nuestras sesiones. Base para las discusiones fueron las ponencias de los Padres Basilio de San Pablo y Bernardo de Monsegú. Ya en la Semana Teológica del 1953 se había discutido ampliamente sobre este mismo tema, y se habían aquilatado y ponderado las razones teológicas que se aducen a favor de cada una de las dos opiniones principales que se enfrentan: la de los que defienden que el Sacerdocio laical no es más que un *Sacerdocio en sentido metafórico*, y la opuesta que sostiene ser un *Sacerdocio real y verdadero*, aunque ciertamente inferior, y según algunos, un Sacerdocio *en sentido analógico* con relación al Sacerdocio de Cristo y al de los Sacerdotes jerárquicos, constituídos como tales por el Sacramento del Orden y por el carácter peculiar que esta ordenación les imprime.

Aunque los principales defensores del Sacerdocio *real* de los fieles en la Semana anterior estaban ausentes en ésta, sin embargo, hemos visto con satisfacción, que matizando nociones, aquilatando conceptos y apurando las pruebas, las dos posiciones antagónicas se han aproximado notablemente, y si no del todo, al menos coinciden ya en bastantes aspectos. A fuer de buenos Teólogos, todos adoptan sin vacilar, como norma y punto de arranque, lo que sobre esta materia nos han enseñado auténticamente los Papas en las Encíclicas "Miserentissimus Redemptor", "Ad catholici Sacerdotii", "Mystici Corporis" y "Mediator Dei", antes citadas. Las discrepancias, que aún subsisten, versan tan sólo sobre la ulterior determinación de la naturaleza y alcance del Sacerdocio común de los fieles, en aquellos aspectos sobre los que todavía no se ha pronunciado el Magisterio de la Iglesia.

Que en esta materia queda aún mucho por hacer, sobre todo en el campo de la investigación positiva, lo puso de manifiesto el trabajo analítico de Don Antonio Bru, sobre *el Sacerdocio de los fieles en San Agustín*. El Santo, que suele ser tan abundante y explícito en el desarrollo de su profundo pensamiento teológico, hablando expresamente del Sacerdocio de los fieles, parece que se contenta con admitirlo en un sentido, no real y propio, sino más bien metafórico y figurado; lo cual dió pie, no sin fundamento, para que algún semanista dedujese la conclusión, de que Santo Tomás y más aún las recientes Encíclicas de Pío XI y Pío XII, antes mencionadas, nos ofrecen un no leve progreso en estas doctrinas con relación al gran Doctor africano, del que la Iglesia celebra con júbilo este año el XVI centenario de su nacimiento.

El segundo día se planteó ya el problema central de las discusiones de nuestra Semana con las ponencias de Don Francisco Odriozola, sobre *La confesionalidad de los Estados, La catolicidad del Estado español* y

La unidad católica española. Precedió la exposición sucinta de las múltiples teorías contrarias a la confesionalidad estatal; no sólo las de los sistemas adversos al Catolicismo, cuales son el laicismo, el ateísmo, el comunismo, el racismo, el totalitarismo, el deísmo, el racionalismo, el liberalismo y el indiferentismo; sino también, aunque por razones muy diversas de las de esos sistemas anticatólicos, las de algunos insignes publicistas católicos de nuestros días, en Estados Unidos, Francia, Bélgica, Alemania e Inglaterra, como Maritain, Latreille, Serrand, Vialatoux, Pribilla, Léonard, Rouquette, Congar, J. Courtney Murray y otros, a los que sabemos hacen eco en nuestra patria algunos intelectuales de significación, de cuya sinceridad de católicos no nos es lícito dudar, como consta por los escritos de Don José Luis Aranguren.

La candente actualidad de estas cuestiones para los españoles es manifiesta, porque las nuevas orientaciones se apartan de las tesis tradicionales y gloriosas de nuestra historia, defendidas ya desde el siglo quinto por los tan celebrados Concilios de Toledo, y porque ponen en tela de juicio algunos de los postulados doctrinales más característicos del reciente Concordato de 1953.

De la viva e interesante controversia, que se siguió, se obtuvo la valoración de los argumentos, no despreciables, de los nuevos teorizantes, y se dedujo, entre otras cosas, la convicción de que es necesario estudiar más a fondo, dogmática, histórica y jurídicamente, las bases teóricas de nuestras tradicionales doctrinas sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado, en sus múltiples aspectos y en sus variadísimas derivaciones. En particular se advirtió la conveniencia de aquilatar mejor y reforzar más las demostraciones fundamentales, no tanto de la posibilidad, cuanto de la verdadera obligatoriedad del Estado como tal, para reconocer, profesar y practicar la única religión verdadera, dentro siempre de su finalidad esencial y específica, que es procurar la común prosperidad temporal de los ciudadanos.

En la sesión siguiente se estudiaron los conceptos del *Estado laico* y de la *separación entre la Iglesia y el Estado*, a la luz del dogma católico y teniendo por base las respectivas ponencias de los Padres José Campelo y Bernardo de Monsegú. Después de unas oportunas observaciones previas del Excmo. y Revmo. Señor Patriarca de las Indias, acerca de los inmediatos orígenes históricos, sectarios y masónicos del laicismo de los Estados, se planteó, como cuestión preliminar, la del concepto mismo de Estado, en cuanto sujeto capaz de obligaciones religiosas, sobre el que se advierte la existencia de una variabilidad incómoda. Se advirtió que la falta de fijeza en ese concepto y la multiplicidad de matices con que lo individualizan los diversos autores, da ori-

gen a lamentables confusiones, que no permiten centrar convenientemente los problemas vitales que se debaten.

De interés particular resultó ser la intervención del Profesor civilista, Don José Lois Estévez, sobre las teorías jurídicas imperantes hoy, a su juicio, en la Filosofía del Derecho de las Universidades civiles. Las doctrinas propugnadas con sorprendente agilidad por el Doctor Lois, sobre la ley, el derecho y la autoridad social, arrancan de una mentalidad filosófica, que nos era difícil concretar, pero distinta, desde luego, de la de los seguidores de la llamada *Filosofía perenne*, sobre la que descansan hasta ahora las sistematizaciones de la Teología escolástica. El *Empiriocriticismo jurídico*, latente en los razonamientos del Doctor Lois, nos pareció que minimizaba la potestad legislativa en cuanto tal, negándole la capacidad de llegar a obtener que un acto sea bueno o malo sólo por el mero hecho de estar prescrito o prohibido, dentro siempre del campo amplísimo de la equidad y la justicia y de la real conducencia al bien común estatal. Por el contrario, en tal forma amplía las facultades del Juez, que parece erigirlo a la categoría de fuente del Derecho y su verdadero creador, conforme a las luces de su razón, a los postulados de su conciencia y a los resultados de la investigación profesional en los casos concretos que se le ofrezcan.

Se advirtió que las concepciones de la Teología católica y del Derecho de la Iglesia no pueden encerrarse dentro de los marcos de esas teorías y postulan que, además del Derecho como tal y en sí mismo, o en su ser formal y abstracto, se admitan las realidades concretas y las exigencias propias de las potestades legislativa, judicial y ejecutiva, verdaderamente eficientes y eficaces, cada una dentro de su peculiar esfera funcional. Con todo, el debate entablado entre las dos concepciones resultó interesante y aleccionador para ambas partes. Puso de manifiesto la conveniencia de estudiar y valorar las diversas teorías sobre un tema, en orden a recoger los elementos de verdad que pudiera haber en ellas, y para desechar con eficacia sus posibles errores y equívocos.

En la sesión del día siguiente se continuó el estudio de los problemas planteados en la anterior, sobre el *Estado laico* y la *separación entre la Iglesia y el Estado.* Se discutieron las diversas fórmulas principales de separación y de laicismo estatales, y se llegó a la conclusión de que ninguna era conciliable con los principios del Catolicismo. En tesis o como principio, el laicismo estatal y su consiguiente separación de la Iglesia, en toda su crudeza, son teórica y prácticamente incompatibles con la recta concepción católica del orden social y estatal cristiano.

Sobre las cuestiones ulteriores de *colaboración y unión* del Estado con la Iglesia, ya se manifestó alguna divergencia de pareceres, acerca del alcance, grados y nociones de esa colaboración y unión. Y esto en el terreno de la tesis; que en el campo concreto de las hipótesis, que pudieran plantear las circunstancias históricas, parece que no hay duda de que la obligatoriedad y aun la conveniencia de la confesionalidad estatal puede llegar a reducirse mucho y aun a ser anulada plenamente.

Con esta ocasión se enunciaron también los delicados problemas que en nuestros días se plantean, sobre la noción misma de *potestad indirecta* de la Iglesia sobre el Estado, y acerca de si es posible una verdadera subordinación jurídica, de cualquier clase que sea, entre dos sociedades igualmente perfectas, como lo son la Iglesia y el Estado, cada una dentro de la propia esfera del fin a que se ordena. Se hizo mención de las recientes teorías de Lecler, Bender, Stikler, Onklin y otros autores católicos, que se resisten a admitir toda potestad jurídica propiamente dicha de la Iglesia sobre el Estado, y explican las relaciones que ha de haber entre ambas sociedades perfectas, por una mera norma de prevalencia, basada en la mayor elevación o preeminencia del fin a que se ordena la Iglesia, y que el Estado no puede menos de reconocer y tener en cuenta para sus determinaciones, por la sola razón del deber que le incumbe de procurar el mayor bien de sus subordinados.

Algún que otro semanista insinuó sus simpatías por esta concepción moderna, ya que parece salvar todo lo que en esta materia corresponde a la Iglesia y evita la enorme dificultad que hallan los estadistas en reconocer una verdadera subordinación jurídica, cualquiera que ésta sea, del Estado soberano a la soberanía de la Iglesia. Pero en estos puntos no se pasó del enunciado, ya que faltó el tiempo para tratarlos y discutirlos con la atención que les es debida.

Finalmente, en la sesión del último día, la discusión tuvo por base las ponencias de los Padres Delgado Varela y Basilio de San Pablo, relativas ambas a la cuestión actualísima de *la tolerancia religiosa*. Se trató de los fundamentos teóricos de la tolerancia, indiferencia e intransigencia religiosa, a la luz de las doctrinas de Amor Ruibal sobre la evolución progresiva de los conceptos de Dios, del Mesías y de la Iglesia. Prescindiendo de las discrepancias que brotaron espontáneamente, relativas a la noción misma de evolución dogmática, sobre la que no hay coincidencia perfecta entre los autores de la mejor solera católica, se enfocó la discusión decididamente sobre el problema mismo de la tolerancia en materias de religión y de culto.

Con relación al Protestantismo, no se halló dificultad en reconocer con el Padre Basilio, que a ser consecuentes con sus principios: de la

Iglesia invisible, de la carencia de Magisterio auténtico y del criterio individualista para la interpretación de las Escrituras, los Protestantes tendrían lógicamente que ser tolerantes, y que la intolerancia que en el correr de la historia practicaron muchas veces severamente en contra del Catolicismo, o fué una de tantas contradicciones, en que la pasión hace incurrir con frecuencia a la humanidad, o se debió tal vez al imperativo psicológico de defender el principio más fundamental de su misma existencia. Según esto, el argumento *ad hominem* del Catolicismo, para defender sus derechos a la plena libertad religiosa en contra de ellos, es siempre válido y de fuerza ineludible, como lo es, por la misma razón, en contra de todas las religiones *adogmáticas*.

Más hondo pareció el problema, planteado por el Moderador de la Semana, sobre la intolerancia del Catolicismo, en cuanto religión esencial y eminentemente dogmática, en frente de aquellas religiones, como por ejemplo el Mahometismo, que son también *dogmáticas*. Si es absolutamente verdadero el principio de la intolerancia, entonces en una nación o grupo de naciones, en las que la inmensa mayoría de sus miembros profesa una religión dogmática como la única verdadera, por ejemplo en el mundo Musulmán, los poderes estatales tienen la obligación de ser intolerantes con las demás religiones y en particular en contra del Catolicismo, que niega el mismo derecho a la existencia de las demás; y esto por dos razones: la primera por la obligación de las autoridades estatales de mantener la paz y el orden social, que serían perturbados con las propagandas de otras religiones, y la segunda por el mismo deber de conciencia, que, aunque erróneamente, les urge diciendo, que la religión de la mayoría de sus súbditos es la única verdadera y que por consiguiente han de ser intolerantes con todas las demás.

Si tal fuera el deber de los gobernantes, entonces en ese mundo, por ejemplo en el Musulmán, que cuenta más de 300 millones de adeptos, sería prácticamente imposible al Catolicismo poner por obra con sus propios medios el mandato imperioso de Cristo, de enseñar la moral revelada y predicar el Evangelio a todas las gentes, a fin de que la Iglesia sea establecida en todos los confines de la tierra (Mat. 28, 18-20). De esta suerte se planteó el problema de saber para esos casos, cuál de los dos deberes es el prevalente, si el de la intolerancia estatal o el de facilitar con la tolerancia la libre difusión del Evangelio de Cristo. A esta cuestión, que no suelen proponerse los autores que conocemos, tampoco se logró darla en nuestras discusiones una respuesta que satisficiera plenamente. A nuestro juicio tal vez podría respon-

derse, que la solución es de aquellas que están reservadas al juicio prudencial del Supremo Jerarca de la Iglesia.

A esto creo que se redujeron las principales cuestiones debatidas en nuestras sesiones matinales. No presumo haber hecho el resumen con la deseada exactitud y perfección, porque confieso que para mi no hay cosa más difícil de resumir que una controversia oral, desarrollada entre Profesores, con la riqueza y variedad de matices que su peculiar competencia les pone en los labios; y mucho más si en la discusión interfieren cuestiones tan varias y a veces tan difíciles como las que en nuestras sesiones se planteaban y debatían. Espero, pues, que la benevolencia de todos me otorgue una amplia indulgencia de todas las inexactitudes, omisiones y oscuridades, que fácilmente se habrán notado en mi sucinta relación.

Y para terminar, no quiero omitir la mención de un hecho digno de todo elogio, y es que en nuestra labor todos hemos procurado atenernos al gran principio metódico, propuesto por Pío XII en la Encíclica "Humani generis" (AAS. 42 [1950] 567) ; y así nos hemos esforzado por seguir, como norma próxima, universal e ineludible de nuestras investigaciones teológicas, las enseñanzas del Magisterio auténtico de la Iglesia, sobre todo las de los Sumos Pontífices Pío IX, León XIII y Pío XII, que son los que más ampliamente han tratado de los problemas estudiados por nosotros. Al magisterio universal de los Papas, en todo lo que tiene de asertivo y auténtico, dentro de su objeto propio, ya sabemos que le es debido un asentimiento de la mente, interno y cordial, aunque nos proponga sus enseñanzas con autoridad inferior al grado sumo de su potestad infalible.



I

LOS FUNDAMENTOS TEOLOGICOS DEL DERECHO PUBLICO ECLESIASTICO



MANUEL FERRO COUSELO, PBRO.
Prof. en el Seminario Conciliar de Santiago de Compostela

ERRORES TEOLOGICOS ACERCA DE LA NATURALEZA JURIDICA DE LA IGLESIA Y SU DERECHO PUBLICO

SUMARIO

Introducción.

El hombre como individuo y como ente social. — El hombre y la religión. — El hombre y la Religión Católica. — Naturaleza de la Iglesia Católica. — Nuestro objetivo.

I. — Los errores.

El error espiritualista. — Los primeros conflictos entre la Iglesia y el Estado. — Marsilio de Padua. — Guillermo de Ockam. — Wiclef y Hus. — El Protestantismo. — Principio fundamental del Protestantismo. — Regalismo y Galicanismo. — El Liberalismo y sus derivaciones.

II. — Raíz de tales errores.

El paralelismo ideal-real en la Filosofía griega. — El Paralelismo y el problema de los universales de la Edad Media. — El Paralelismo en Santo Tomás y Duns Escoto. — Paralelismo e individualismo.

III. — La posición católica clásica y otras posiciones.

La Iglesia y el Estado. — ¿Puede el Estado ser Laico? — La solución católica clásica. — Otras soluciones. — Análisis de los fundamentos de estas teorías.

Conclusión.

INTRODUCCION

El hombre como individuo y como ente social

El hombre es un ser esencialmente espiritual y esencialmente corporal, es espíritu y es cuerpo. Por ser corporal, está sujeto a las exigencias terrenas; por ser espíritu, es un ser trascendente a lo terreno, su misión no queda limitada a lo temporal. El hombre es solo parcialmente de la tierra, y no es en última instancia para la tierra. Su fin último no está en la tierra.

En ese doble ser—espiritual y corporal—está definido el hombre como individuo. Mas el hombre no es sólo individuo: es individuo, pero no meramente individuo. Es esencialmente individual y es esencialmente *social* (entendida esta palabra en su más amplio sentido, según especificaremos).

Fijémonos en la doble dimensión del hombre, porque de olvidar cualquiera de los dos aspectos se siguen consecuencias de suma gravedad. Muchos de los errores que indicaremos, nacen de ello; y los de hoy, casi todos. Individualismo extremo o extrema socialización son los dos polos entre los que se debaten los errores actuales.

El hombre es esencialmente individual y social bajo todos sus aspectos: como ente físico y psíquico y en el sentido social propiamente dicho: de relación a los demás hombres; y dice, sobre todo, relación a Dios, de quien depende totalmente.

Es decir, que el hombre por ser individuo es algo *absoluto;* por decir relaciones esenciales, es un ser *relativo*. Es absoluto y es relativo. Estas dos facetas—absoluto y relativo—no se oponen; al contrario, se exigen mutuamente y se afianzan. La destrucción de una significa la

destrucción de la otra; la negación de una lleva a la negación de la otra.

Ser absolutos y ser relativos es la condición de todos los seres; y cuanto más absolutos, más relativos. El hombre, el único ser de la creación visible que es persona, es el que dice más relaciones: al reino animal, al reino vegetal y a los demás hombres. Cortadle las amarras con cualquiera de estos reinos y habéis destruído al hombre: lo que no sucede con los reinos inferiores. Dios mismo, el ser absoluto por esencia, es también el ser más relativo: tanto que las relaciones en Dios constituyen personas (claro que tratándose de Dios, las relaciones son de otra naturaleza: no implican dependencia).

El decir relaciones a los demás hombres significa que el hombre es también social en el sentido propio de la palabra. Este carácter social del hombre es el que fundamenta y hace necesaria la sociedad. Porque en el hombre hay algo esencialmente individual y algo esencialmente social, también en él se da una doble función y una doble actividad: actos individuales y actos sociales.

El hombre y la religión

El hombre, notábamos, dice relación esencial a Dios, y relación según todo su ser. Dice relación según su doble aspecto: como individuo y también como ente social. Es indudable que en todas sus manifestaciones depende de Dios y que sus actuaciones de cualquier naturaleza que sean están sometidas a las leyes divinas.

El hombre debe tener en cuenta los preceptos divinos lo mismo en su vida individual que en sus actuaciones sociales.

Pero existen muchas religiones. ¿Por cuál de ellas debe regirse el hombre? Si Dios positivamente no ha establecido una, debe regirse por aquélla que le dicte la recta razón; si Dios la ha establecido, ésta es la única verdadera.

El hombre y la Religión Católica

Existe una religión establecida por el mismo Dios. Dios al fundarla tuvo en cuenta la doble dimensión del hombre, y de esa misma doble dimensión dotó la religión establecida. La Iglesia Católica es eminentemente individual, pues su fin es la salvación de los individuos; pero es al mismo tiempo esencialmente social: es una *sociedad* a través de la cual se obtiene la salvación individual, y fuera de la cual no es posible la salvación.

Naturaleza de la Iglesia Católica

Sobre el carácter social de la religión establecida por Jesucristo y la naturaleza de esta sociedad gira toda la polémica. Solucionado este punto, los demás son meras consecuencias. Esto es lo que se pregunta:

1.º) ¿Es la Iglesia fundada por Jesucristo una *sociedad* en el sentido propio de la palabra? ¿Es una sociedad *jurídica* y jurídicamente *perfecta?* ¿Cuáles son sus derechos y cuáles sus súbditos: sólo los individuos o también los entes sociales? ¿Debe el Estado ser confesional: los gobernantes como tales?

2.º) ¿Qué relaciones hay entre los supremos poderes de la Iglesia y los supremos poderes de la sociedad civil: entre la Iglesia y el Estado?

La contestación positiva a estas preguntas es incumbencia de las otras ponencias. A nosotros sólo toca presentar las soluciones equivocadas y aquéllas que se apartan de las soluciones clásicas en la Iglesia Católica.

Dado que la Iglesia es una institución positiva, fundada por el mismo Dios, la contestación a estas preguntas hay que buscarlas en las disposiciones de su Fundador, en lo determinado por Jesucristo al instituírla. La contestación no puede estar basada en opiniones humanas más o menos discutibles, sino que tiene que estar sacada de las fuentes de la Revelación.

Por lo tanto, las contestaciones—según que estén o no conformes con lo revelado—son verdades o errores teológicos (no solamente filosóficos o científicos). Caen, por lo mismo, bajo el magisterio de la Iglesia: regla viva e infalible de la Fe, según disposición del mismo Cristo. Por lo tanto, solo a la Iglesia de un modo auténtico e infalible corresponde la interpretación de todo lo que se refiere a su misma naturaleza y relaciones. Lo que puede el criterio individual abandonado a sí mismo lo dice bien elocuentemente la multitud de credos que se ha desarrollado en el Protestantismo.

Pero si el criterio individual no es regla segura para la interpretación de lo revelado, bastante más expuestos a error están los que confían sólo en sus elucubraciones.

Las elucubraciones, nacidas y desarrolladas a espaldas de la fe, no podían menos de chocar con los datos de la Revelación. Pero es que antes estaban ya en contradicción con la verdad en el orden natural.

El esfuerzo de muchos católicos en armonizar las exigencias de la Fe con los supuestos culturales actuales, es en principio laudable. Pero ¿es posible la armonía?

Primeramente creemos necesario un análisis a fondo de esos supuestos culturales para ponerlos acordes con la verdad natural, antes de intentar una adaptación a las verdades de la Fe. Y al hacer el análisis nos hemos encontrado con que la base de tales supuestos culturales no es moderna, sino muy antigua, como que data de los mismos orígenes de la Filosofía de Occidente; y que la raíz última de los conflictos doctrinales entre la fe y la ciencia, lo profano y lo sacro, y, en concreto, entre el Estado y la Iglesia, arranca de esa base: hoy, como en la Edad Media.

Nuestro objetivo

Revelar esa base es nuestro objetivo. Más que desarrollar errores, trataremos de descubrir la raíz y el mutuo enlace entre ellos, la raíz de los supuestos culturales. Los errores son bien conocidos. De casi todos ellos hay hechos estudios especiales. Sólo los indicamos, sin desarrollarlos. Ello quiere decir que nuestra investigación tendrá por fin principal los enlaces entre los errores y los fundamentos. Por eso, porque respecto de los errores no intentamos descubrir nada nuevo, sino presentar sólo lo ya muy conocido, omitimos toda cita que no sea indispensable; en cada error haremos referencia a algún estudio de solvencia para que no aparezca mero capricho nuestro la presentación de tales doctrinas con objeto de adaptarlas a nuestras concepciones; y de aquellas doctrinas que por aparecer ya en cualquier manual, son muy conocidas, no haremos siquiera referencia a las fuentes de donde las hemos tomado.

Dividiremos el trabajo en tres partes. En la primera haremos una ligera presentación de los errores teológicos; y en la segunda intentaremos descubrir las raices de esos errores, y en la tercera expondremos la Doctrina Católica clásica y las posiciones de algunos católicos que se separan más o menos de las posiciones tradicionales.

I

LOS ERRORES

El orden sobrenatural no destruye ni prescinde del orden natural; lo eleva, lo perfecciona y, por lo tanto, se adapta a él.

La Iglesia, organismo sobrenatural instituído para el hombre, participa también del doble ser del hombre. Es *principalmente* espiritual,

carismática, invisible; pero no exclusivamente. Lo espiritual, lo invisible está incorporado en lo visible, en lo jurídico: que es lo externo, que es el cuerpo. Cualquier exageración de un elemento con merma del otro va contra lo instituído por Jesucristo. Ni juridismo puro, ni puro espiritualismo.

El hombre, ser tan limitado que no conoce las cosas más que por aspectos y progresivamente—nunca en su ser íntimo y de un modo exhaustivo—, frecuentemente se detiene en un aspecto y a lo que sólo es aspecto atribuye el carácter de realidad total. El error no está en la afirmación, sino en el exclusivismo; tiene, por lo mismo, visos de verdad y, por ello, obtiene triunfos.

El error espiritualista

Las exageraciones—que es decir, los errores—acerca de la constitución de la Iglesia comienzan históricamente—es lo lógico—por la acentuación de su elemento principal: lo espiritual, lo carismático.

Los montanistas, y, sobre todo, Tertuliano, son un ejemplo. La "Ecclesia Spiritus per spiritualem hominem, non Ecclesia numerus Episcoporum" y lo que dice del Espíritu Santo que "erit solus a Christo Magister et dicendus et verendus" (1) son expresiones bien manifiestas.

Siguen la línea de Tertuliano los Donatistas con su doctrina de la oposición irreconciliable entre la "Ecclesia juris et potestatis y la Ecclesia spiritus et caritatis" (2).

El espiritualismo de los Cátaros, Waldenses y Albigenses, el profetismo escatológico de Joaquín de Flore y el ascetismo de los Beguardos, Beguinos y Fraticelli son la reducción a la práctica de las doctrinas de Tertuliano. Sin embargo, su actitud más que doctrinal es disciplinar. Condenados por la Iglesia se revelan contra su autoridad y la niegan (3).

Los primeros conflictos entre la Iglesia y el Estado

Si estos movimientos rompían la armonía a favor del elemento espiritualista, no había de tardar en producirse exageraciones en sentido contrario.

---

(1) Tertullianus, *De virginibus velandis*, ML. 2, 938. (Cf. J. Salaverri, *El derecho en el Misterio de la Iglesia*, R. E. T. 14 (1954) 211.

(2) J. Salaverri, ibid., 212.

(3) Denz, 434, 473, 484. (Cf. Salaverri, ibid., 214 not. 18).

No toda la jerarquía eclesiástica estaba a la altura de su misión espiritual. Había abusos que era preciso corregir y la Iglesia hubo de corregir.

Pero no sólo respecto de la naturaleza de la Iglesia se producían estas desviaciones teóricas o prácticas—en las relaciones de los individuos con la Iglesia—, también en las relaciones de la iglesia respecto del Estado hubo bastante que lamentar.

La Iglesia, como espiritual, es la única que sobrevive a la hecatombe producida por la irrupción de los llamados pueblos bárbaros. La herencia que se conserva de la antigüedad pagana es recogida por ella. La Iglesia es la que tiene que enfrentarse con la nueva situación y encauzarla. Con aquellos hombres nuevos, carentes de los refinamientos de la cultura mediterránea pero de superiores valores humanos a los vencidos, organizará la Iglesia una nueva cristiandad. Pero su acción no se limitará a la formación espiritual, sino que se extenderá a todas las manifestaciones de la vida: formación moral, intelectual y cívica. En la misma estructuración de la vida civil, en la organización del Estado, tiene una intervención destacada la Iglesia. Respecto de los órganos culturales nadie ignora que las mismas universidades literarias son creaciones de la Iglesia.

Esas instituciones creadas en el seno de la Iglesia pero no eclesiásticas se desarrollan, adquieren conciencia de su personalidad y aspiran a la completa autonomía. Frente al poder eclesiástico aparece el poder estatal del Imperio, y dentro del mismo surgen poderes estatales que aspiran a un tiempo a la doble independencia: a independizarse del Imperio y de la Iglesia: surgen las nacionalidades. No es que la Iglesia considerase al Estado civil como un mero órgano eclesiástico, que la Iglesia ejerciese un poder directo en los asuntos civiles; pero dada la perfecta armonía y estrecha colaboración entre ambas potestades, no siempre se delimitaban perfectamente los campos y acaso hubiese intromisiones mutuas. Por de pronto las intromisiones del poder civil en los asuntos eclesiásticos son bien conocidas. El histórico conflicto de las "investiduras" es un ejemplo bien patente.

Como sucede en toda polémica, se destacan dos posiciones extremas: para unos el Papa es el jefe absoluto de lo espiritual y de lo temporal (4). Posición ciertamente insostenible y—justo es decirlo—nunca se

(4) Basta sólo leer el *Breviloquium* de Ockam para convencerse—por el gran número de capítulos que dedica a refutar la opinión de la omnímoda potestad del Papa—que tal opinión contaba con bastantes seguidores. Los veintitrés capítulos del libro II le parecen pocos para la refutación, que sigue todavía en el libro III (*Breviloquium de potestate pape*, ed. L. Braudry, París 1937).

atribuyen los Pontífices (5); para otros el jefe absoluto es el Emperador con jurísdicción omnímoda—sin limitación directa ni indirecta—sobre lo material, y si es cristiano también con jurisdicción sobre lo puramente espiritual. Más aún: toda la jurisdicción de la Iglesia es concesión del soberano civil y de él depende en todo momento. Los eclesiásticos son meros mandatarios del Emperador.

Marsilio de Padua

Esta primera declaración de los derechos imperiales se debe al jurista y teólogo Marsilio de Padua en colaboración con el filósofo averroísta Juan de Janduno. El *Defensor pacis,* que así se llama la obra escrita en colaboración, es la justificación del más absoluto "regalismo", como se llamará el derecho que se atribuirán los reyes a intervenir en los asuntos eclesiásticos. Esta obra es más tarde resumida y en parte completada por otra del mismo Marsilio que se titulará *Defensor minor.*

Para interpretar la naturaleza de una institución positiva como es la Iglesia, lo lógico sería analizar lo manifestado por su Fundador, por Jesucristo. Ese no es el procedimiento de Marsilio. Aristóteles con Averroes y el Derecho Romano serán las fuentes para el jurista de Padua. Si el punto de partida es la subordinación de la doctrina revelada a la ciencia profana, de lo sagrado a lo laico, ya se puede adivinar cuál será la conclusión al exponer la naturaleza y relación de ambas potestades, de la eclesiástica y de la civil.

Para explicar la naturaleza y límites del poder imperial hecha mano del Derecho Romano. A la Iglesia aplica las definiciones de Aristóteles: ¡Cómo si Aristóteles fuese el fundador de la Iglesia!

Una concepción *unitaria* del Estado y una concepción pagana de la Iglesia no pueden menos de hacer de la Iglesia un mero organismo estatal, sin más poderes jurídicos que los otorgados por el poder legislativo civil, es decir, por el Emperador. Todo otro derecho que no sea estatal, concedido por el Soberano, es nulo, es una usurpación. Por lo mismo, todo poder eclesiástico que aparezca como independiente, igual o superior al del Jefe del Estado es un derecho usurpado y, por tanto, un derecho inexistente, abusivo. Tal es el del Romano Pontífice. En fin, que la Iglesia no es una entidad jurídica por voluntad divina, sino por voluntad humana; no por voluntad de Jesucristo, sino sólo por voluntad del soberano civil: a él debe su origen, de él depende y a

(5) Cf. Denz., 468, not. 1.

su capricho puede ser modificada. La constitución jerárquica y las distinciones en la jerarquía son sólo de derecho humano. Nada de derechos de origen divino, nada de derechos ante el Estado. La subordinación es plena: no hay más derechos que los del Estado o los dependientes del Estado, ni más jerarquía que la instituída por el Estado, por el Soberano civil (entonces, el Emperador), y dependiente del Estado.

Esta plenitud de poderes estatales nace del doble fin que Marsilio atribuye a la sociedad civil. Al lado del fin temporal, que es evidentemente el principal, le reconoce también un fin espiritual, que consiste en procurar la felicidad eterna prometida a la humanidad por la revelación divina, y que en muchos aspectos tiene su repercusión en los intereses de la vida presente (6). La realización de este doble fin es misión de los grandes organismos sociales, de los que los tres más importantes son el sacerdocio, el ejército y la justicia. Si las instituciones religiosas no son más que organismos estatales, el derecho de los dirigentes de la sociedad civil a intervenir en la administración de las instituciones eclesiásticas es incuestionable. Como dice muy bien Rivière, todo el regalismo ulterior de Marsilio tiene su germen en esta concepción unitaria del Estado (7).

Estos organismos sociales dependen del poder legislativo. Este poder viene de Dios: directamente—como en el pueblo judío—o mediatamente —"a Deo tanquam a causa remota"— (8); es decir, por intermedio de las voluntades humanas (que, dice, es lo ordinario). Del poder legislativo emana la ley. Por lo tanto, el origen inmediato y el fundamento próximo de la ley es la voluntad popular (9). ¿Quiere decir que se pronuncia por la democracia? Lo hará al tratar de la naturaleza de la Iglesia, pero respecto del Estado está en plan de adulador del Soberano y este desliz sabrá enmendarlo en la obra siguiente, el *Defensor minor,* al afirmar que la voluntad común encuentra su más exacta y segura expresión en la voluntad del Emperador, considerado como la encarnación del pueblo romano, que es, a su vez, el jefe supremo de todos los demás pueblos (10). Pues Marsilio en su afán de suprimir límites a los poderes imperiales, quiere probar que el imperio germano es su-

(6) Cf. J. RIVIÈRE, art. *Marsile de Padue,* en DTC, 10, 153-177, 160 (Rivière prueba sus afirmaciones con textos del mismo Marsilio. Como el DTC es una obra al alcance de todos—lo que no sucede con la obra de Marsilio—no creemos de gran utilidad hacer la cita directa, y nos limitaremos a citar el comentario).

(7) RIVIÈRE, ibid.

(8) RIVIÈRE, ibid.

(9) RIVIÈRE, ibid.

(10) RIVIÈRE, ibid.

cesor del romano: que pasó de los romanos a los griegos, de éstos a los francos, y de los francos a los germanos. Por ser sucesor del romano, hereda todos los poderes de éste: los poderes temporales y espirituales que el imperio romano poseía sin limitación alguna (11). Sigue en esto a Landulfo Colonna (12) del que acepta todas las consejas y leyendas, pero siempre que no favorezcan al Papado. Entonces, a pesar de llevar el plagio hasta copiarlo con frecuencia literalmente, hace constar su rotunda disconformidad. El mismo lo dice sin rebozo (13). Por el contrario, acepta sin examen todo lo que le parece puede favorecer su tesis de la subordinación del Papa al Emperador. Notemos que Landulfo había escrito su obra con la finalidad de presentar las diversas traslaciones en función del ejercicio de las prerrogativas soberanas de la Santa Sede, y podremos colegir cuál es el carácter y valor de la obra de Marsilio: una obra meramente polémica y sin valor científico.

También es de notar la definición que da de la Iglesia para poder deducir lo que intenta. ¡La toma de Aristóteles! y del significado de la palabra iglesia entre los griegos (14). Es "la congregación del pueblo que se halla bajo un mismo régimen". En este sentido también debe interpretarse la expresión de Aristóteles "de la Iglesia participan todos". Sin embargo, le agrada más la definición que quiere atribuir a los mismos que le pusieron el nombre: "La totalidad de los creyentes" o también: "la totalidad de los que creen e invocan el nombre de Cristo" (15).

La consecuencia de estas definiciones es que no hay diferencia entre clérigos y laicos: todos los que pertenecen a la Iglesia son eclesiásticos (16). ¿Son todos sacerdotes? Esa debía ser la conclusión. Marsilio, como hace notar Lagarde (17) no llega aún a ese extremo. Llegará Lutero partiendo de la misma definición.

A Marsilio no interesaba en este punto forzar demasiado la lógica: sería una conclusión prematura para aquella época y, por demasiado extraña, contraproducente; y, por otra parte, tampoco necesaria a su fin. Sólo le interesaba la negación del orden jerárquico, de la jerarquía como institución divina. Jurisdicción exterior de origen divino no la

---

(11) RIVIÈRE, ibid., 157-158.
(12) RIVIÈRE, ibid., 158.
(13) Ibid.
(14) *Defensor Pacis*, II, c. II, 2, p. 116 (ed. Prévité Orton, Cambridge 1926). (Cf. G. DE LAGARDE, *Naissance de l'esprit laïque au declin du Moyen Age. — II. Marsile de Padue*, c. XI, I, pág. 206. (Presses Universitaires de France, París 1948).
(15) *Def. Pac.*, II, c. II, 3, pág. 117.
(16) Ibid.
(17) G. DE LAGARDE, op. cit., p. 208.

admite ni siquiera en lo puramente espiritual. No admite jurisdicción que no provenga del Estado, quien conserva siempre el derecho de retirarla (18). El poder propio de la Iglesia queda reducido a la administración de los Sacramentos. Todo lo que sea poder coercitivo pertenece exclusivamente al Estado, y los ministros eclesiásticos están también sometidos a ese poder estatal. La excomunión misma pertenece a un juez representante de la comunidad de los fieles: el clero no tiene más que voto consultivo como una especie de jurado. La Iglesia no tiene siquiera potestad para castigar a sus clérigos; es a la autoridad civil a quien pertenece castigarlos. Por supuesto, no admite el privilegio del fuero. La represión de los herejes es incumbencia de la autoridad civil (19). El clero tiene derecho a subsidios congruos de parte de los fieles para su sostenimiento, sin que por ello adquiera derecho de propiedad sobre lo donado: la propiedad de lo donado por la generosidad de los fieles pertenece al Estado, que por lo mismo tiene derecho a imponer impuestos sobre esos bienes. El clero no tiene nada en propiedad; está sujeto a la ley de la pobreza. Los bienes inmuebles de la Iglesia pertenecen al Estado (20).

Según eso, el cristianismo no importó modificación alguna en el orden jurídico: Jesucristo no lo instituyó como organismo jurídico. Entonces, ¿como meramente espiritual, carismático, según decían los *espirituales?* No quiere decir eso Marsilio. No quiere decir que en la Iglesia no se dé, no pueda darse juridismo; que la Iglesia sea exclusivamente espiritual: sino que afirma que su juridismo no es de institución divina ni, por lo tanto, independiente del poder legislativo estatal—independiente ni en el ejercicio, ni en su ser, ni en su origen—. Lo jurídico en la Iglesia, en cuanto jurídico, proviene del legislador estatal; en cuanto se presenta como independiente del legislador, del Estado, es abusivo; y mucho más si, además de independiente, pretende ser superior, como en el caso del Papado.

Las impunaciones más violentas de Marsilio tienen por blanco, como es natural, la institución del Papado. Sus prerrogativas son pura usurpación. Ni San Pedro era superior a los otros Apóstoles ni el Papa el sucesor de San Pedro, que era Obispo de Antioquía. El Papa el sucesor de San Pablo que fué el primer Obispo de Roma. Algunas prerrogativas le vienen de *la donación de Constantino*. Las demás son pura usurpación (21).

(18) RIVIÈRE, l. c., 162.
(19) RIVIÈRE, ibid., 168.
(20) Ibid., 161-162.
(21) Ibid., 162-163.

¿No se necesita entonces una autoridad central para regir la Iglesia? Sí, pero ésta es el concilio ecuménico, que se compondrá de sacerdotes y de laicos, y cuya convocatoria pertenece a la suprema autoridad civil (22).

En fin, que todo el empeño de Marsilio se cifra en someter el gobierno de la Iglesia a la colectividad de los fieles y, por medio de ésta, al poder civil, que encarna los derechos y poderes de la comunidad. Marsilio es el primero y el máximo "regalista" teórico.

Guillermo de Ockam

Al lado del nombre de Marsilio de Padua debe figurar el de Guillermo de Ockam; y no precisamente por el caudal de ideas que aporte directamente al tema de la naturaleza jurídica de la Iglesia y del Estado y sus mutuas relaciones, sino por la influencia extraordinaria que tiene sobre las concepciones posteriores. Una violenta campaña contra el Papa, al que niega la infalibilidad; dudas acerca del poder temporal e incluso reservas sobre los asuntos "mixtos"; descrédito de la persona del jefe supremo de la Iglesia... es casi todo lo que, de distintos modos, repite en las numerosas obras escritas con ocasión de la polémica entablada a favor de Luis de Baviera y de los "espirituales". En fin, nada positivo: un arsenal de dudas y unas cuantas negaciones. Pero esas pocas dudas y negaciones, respaldadas por un sistema filosófico que dominará las universidades más influyentes, ejercerán bastante más influencia que los extremismos de Marsilio, que, si al fin también triunfa, es gracias al clima preparado por las doctrinas filosóficas del audaz franciscano (23).

(22) Rivière, ibid., 163-164.

(23) Algunos creen que un estudio más detenido de Ockam lo haría menos responsable de las desviaciones de la cultura posterior. Comienzan por discutir su nominalismo. Así, v. gr., Ramón M. Torelló, S. J. (en "Pensamiento", 9 (1953) 199-228). Prescindimos de un análisis de ciertas fluctuaciones de su pensamiento; pues no es de todo punto necesario a nuestro objeto: ya que para la influencia sobre las ideas inmediatas interesa más el Ockam histórico que el Ockam real, el Ockam que influye que el Ockam que afirma, el Ockam tal cual ha sido interpretado más que el Ockam auténtico. Que ha sido interpretado en sentido nominalista por sus discípulos y contemporáneos y que es para ellos como el abanderado de esta dirección, parece fuera de duda. No creo que sea muy discutido su nominalismo tal cual lo interpreta un anónimo discípulo, cuyo trabajo está publicado por Grabmann (*Anonimi cuiusdam Nominalistae Quaestio de universali secundum viam et doctrinam Guillelmi de Ockham,* quam ex Cod. Vat. Palat. 998 edidit Martinus Grabmam (Opuscula et textus—series scholastica—fasc. X). Creemos con G. de Lagarde, op. cit., 34-35, que la influencia de Ockam en la dirección de la cultura moderna es extraordinaria.

Dado el carácter exclusivamente polémico de estas obras, no aparece claro el alcance de sus afirmaciones. La forma de diálogo—el género literario predilecto de Ockam—tampoco ayuda mucho a conocer la mente del autor. El mismo *Breviloquium*, que presenta ya en forma asertiva y resumido su pensamiento, no contiene más que negaciones. Dice lo que no compete al Papa, a lo que no puede extenderse su autoridad; pero hasta donde puede extenderse no lo dice; promete contestar más adelante, pero la contestación no llega. Con ello siembra dudas y un arsenal de armas doctrinales y la aversión al Papa, y en consecuencia a la institución del Papado.

En esa obra negativa de Ockam, destacan doctrinas claramente formuladas y otras sólo insinuadas que obtendrán más tarde pleno desarrollo y formulación.

Dice que fijar los límites del poder Papal corresponde a los teólogos, porque ese poder estará contenido en las Sagradas Escrituras cuya interpretación corresponde a los teólogos. Esta afirmación a primera vista inocente implica conclusiones de suma gravedad. En efecto, no menciona más fuentes de revelación que la Sagrada Escritura, ni más regla de fe que el criterio particular de los teólogos. La Tradición como regla y fuente de revelación y la interpretación autoritativa de la Iglesia como regla próxima de fe, no aparecen citadas en el teólogo franciscano. ¿Quiere ello decir que en las asambleas eclesiásticas, no deben tener voz ni voto más que los teólogos: que en la Iglesia no hay una jerarquía docente infalible? ¿Sólo la razón individual de unos cuantos impone la obligación de creer: sólo las decisiones de los concilios y no precisamente los concilios de Obispos, sino de los teólogos? Tal debía ser la consecuencia de las premisas ockamistas.

Pero si cada uno de los teólogos es falible, tampoco hay razón decisiva para confiar en que no pueda equivocarse la totalidad—si la única razón es la ciencia individual—. No quedan más que dos caminos: admitir la infalibilidad del conjunto—por ser la voz de la Iglesia, a la que se reconoce como infalible—o admitir la infalibilidad de cada uno, infalibilidad basada no en la ciencia, sino en la inspiración divina. Pero si la infalibilidad no tiene por fundamento la ciencia sino la inspiración, no hay más razón para admitir la infalibilidad de los teólogos que la de cualquier fiel. Es la última consecuencia al no reconocer la autoridad doctrinal de la jerarquía eclesiástica.

Ockam no sacó todas las conclusiones; pero sentó las premisas y de lo demás se encargó la historia. Las doctrinas conciliares que tan pujantes se manifestaron en el Concilio de Constanza tenían por corifeos a dos ockamistas: Gersón y Pedro d'Ally: ambos profesores de la Uni-

versidad de París, que estaba dominada por las doctrinas ockamistas. A Constanza la hizo París, y París entonces era Ockam. Profesor de la Universidad de París era también Edmundo Richer, quien para su sistema galicano apela precisamente a Gersón.

Al negar la autoridad doctrinal del Papa; al someter la obligatoriedad de sus decisiones al criterio individual de los fieles; al declararlo sin autoridad y depuesto desde el momento que se había equivocado doctrinalmente, o incluso si se había excedido en sus funciones—hasta el punto de que cualquier fiel, o incluso infiel, podía darle muerte como hereje—; al ponerlo de tal modo en manos del Emperador, que si caía en herejía (herejía que podía determinar cualquier particular) podía este deponerlo y usar de la fuerza contra su persona; al rebajar su poder sobre las cosas temporales sin fijar los límites, sin precisar lo que era derecho y lo qué abuso: deja al jefe supremo de la Iglesia sin autoridad alguna desacreditado y prácticamente reducido a la nada.

La rebelión de un fraile y de un intelectual de tal autoridad doctrinal no podía menos de preparar rebeliones futuras. Con todo ni su rebelión y campaña de descrédito ni las subversivas doctrinas jurídicas hubieran tenido pleno éxito de no estar respaldadas por su sistema filosófico. Al fin estas mismas doctrinas no son sino tímidas aplicaciones de sus doctrinas filosóficas. Y la base, el centro del sistema filosófico ockamista, como ya percibió Vignaux (24) y lo recuerda Lagarde (25), es el *individualismo absoluto*. Este individualismo será el punto de partida de todos los errores futuros. Por ello queremos insistir algo sobre él.

Ockam niega el valor objetivo del concepto universal, niega que al concepto universal corresponda nada que no sea puramente individual: no existe más que individuos, no hay nada real o conceptualmente distinto del individuo. Las consecuencias de esta afirmación ya serían de suma gravedad, según notaremos al exponer la fundamentación filosófica de tales doctrinas; pero hay otra negación tal vez más grave: la negación de las relaciones. Ockam niega la existencia de las relaciones: no existe más que individuos e individuos *absolutos*.

El porqué de estas afirmaciones ockamistas lo veremos al tratar de la raíz de estos errores; ahora vamos a fijarnos sólo en las aplicaciones y consecuencias para el orden jurídico eclesiástico.

El hombre—decíamos en la introducción—es esencialmente individual y esencialmente social, es absoluto y es relativo. Al negar el segundo respecto—el relativo, el social—se niegan los vínculos sociales: la sociedad es un conjunto de individuos. La autoridad sobre los indivi-

(24) VIGNAUX, art. *Nominalisme*, en DTC., 11, 741.
(25) G. DE LAGARDE, *op. cit.*, pág. 34.

duos puede ser otorgada por éstos a un representante de la colectividad; pero hay prerrogativas inalienables, y como por lo tanto, intransferibles, v. gr., el poder intelectual: a nadie puede otorgarse autoridad doctrinal, la autoridad no tiene aplicación en asuntos doctrinales: en éstos vale sólo la razón individual.

El individualismo absoluto aplicado a la Iglesia significaría una Iglesia democrática, en la que los jerarcas ejercerían la autoridad como meros mandatarios de la colectividad.

Y, en efecto, a partir del movimiento ockamista, las tendencias democráticas se manifiestan incluso en el campo católico, ej., el Concilio de Constanza. Ockam hizo ya aplicación de su individualismo en el terreno doctrinal. La teoría de libre examen—fundamento del sistema wiclefita y del protestantismo—está ya insinuada en Guillermo de Ockam, quien sujeta al criterio individual la interpretación de las Sagradas Escrituras y la rectitud de las interpretaciones y aplicaciones hechas por el Papa (26). Recomienda también el conocimiento de los Libros Santos para poder apreciar cada uno por sí mismo si las decisiones del Romano Pontífice son o no rectas, están o no conformes con lo revelado (27). Ello es sentar el criterio individual como regla próxima de fe y es una invitación a los fieles a que estudien por sí mismos las Sagradas Escrituras. El movimiento bíblico entre los fieles es una consecuencia obligada de la teoría del libre examen. Desarrollar esos principios hasta sus últimas consecuencias será incumbencia del wiclefismo—husismo y, sobre todo, del luteranismo.

La mutación de la naturaleza de un ser repercute en las relaciones respecto de los demás seres con los que está relacionado. La transformación jurídica de la Iglesia importa una transformación en las relaciones con el Estado. Ockam no sienta una doctrina positiva. Pero al combatir con tanto ardor y con tal extremismo los abusos de la Iglesia en lo temporal y al no fijar límites a los derechos eclesiásticos en ese terreno para poder precisar cuál es el uso legítimo y cuál el abuso, siembra dudas y da armas para negar de raíz tal derecho; tanto más cuanto que la negación es una consecuencia obligada de su sistema filosófico, del individualismo absoluto. Negadas las relaciones entre los

(26) Dice que al teólogo corresponde la interpretación de las Sagradas Escrituras y, por lo mismo, todo lo que se refiera a la constitución y prerrogativas de la Iglesia. Al mismo Romano Pontífice interesa saber el parecer del teólogo acerca del alcance de sus mismas prerrogativas. Estas son ideas que, de uno u otro modo, se repiten en sus trece obras (las que se conocen) acerca de la constitución política eclesiástica. En concreto, esta es la idea dominante en todos los once capítulos del libro II del *Breviloquium*.

(27) *Breviloquium*, l. II (sobre todo, el c. 7).

seres, no hay razón para admitirlas entre la entidad Iglesia y la entidad Estado. Cada uno es independiente y absoluto en su esfera: en lo espiritual, la iglesia, y en lo temporal, el Estado. (Las prerrogativas del Emperador respecto de la Iglesia y su facultad para deponer al Papa hereje le competen por ser él también fiel cristiano y representante de los fieles, no precisamente por ser Emperador. Si tuviese poder, cualquier fiel podía deponerlo) (28).

Más aún: negadas las relaciones, negado el aspecto social del individuo, hay que negar la Iglesia como sociedad: la religión es asunto meramente individual y privado y, extremando las consecuencias, debe decirse que asunto meramente espiritual e interno. Estas doctrinas estaban en germen en los principios ockamistas y de ellos habían de brotar: tanto más cuanto que daban fundamentación teórica a unas tendencias difusas que ya hacía tiempo pululaban en ciertos sectores cristianos: al espiritualismo escatológico, que ya hemos mencionado. Y ya el mismo Ockam acentúa la oposición entre la plenitud de la soberanía pontificia y la libertad evangélica (29).

Pero es que admitida la libertad absoluta del individuo—que es una consecuencia obligada del individualismo absoluto—la oposición persiste entre cualquier autoridad jurisdiccional y la absoluta libertad individual. Luego la consecuencia última debe ser la negación de toda jurisdicción en la Iglesia.

Roto el vínculo social externo, el jurisdiccional, no queda más que el vínculo interno e invisible. ¿Cuál será éste?

Wiclef y Hus

Para Wiclef y Hus ese vínculo es la predestinación. Lo mismo sostiene Calvino. Para Lutero es la fe fiducial justificante. Wiclef (y Hus que toma de él las principales tesis eclesiológicas) no rechaza, en principio, toda autoridad en la Iglesia; pero al condicionar su legitimidad y ejercicio al estado de gracia, prácticamente la nula (30). Tampoco niega de plano a la Iglesia el derecho de propiedad, el dominio sobre los bienes temporales; pero al afirmar que el eclesiástico que falta a sus deberes debe ser desposeído definitivamente, por el poder secular, de su beneficio, la Iglesia poco a poco y a capricho del poder civil debía ser despojada de sus beneficios y bienes temporales (31).

(28) Cf. Amann, art. *Ockam*, en D. T. C. 11, 867.
(29) *Breviloquium*, l. II, cap. II, págs. 19-20.
(30) Denz., 595, 588, 584.
(31) L. Christiani, art. *Wyclif*, en D. T. C. 15, 3593.

Ockam apelaba a la Biblia contra la autoridad del Papa; pero aún no había afirmado la autoridad *exclusiva* de las Sagradas Escrituras. Había negado la infalibilidad del Papa, pero—al menos expresamente—no la de la Iglesia ni el valor de la Tradición. Wiclef que cita a Ockam —además de a Robert Grosseteste y a Ricardo Fitzralph—llega a donde no quisieron llegar éstos. Distingue—como lo harán luego los protestantes—, entre Biblia y enseñanzas de la Iglesia y doctores. A los que añaden a las Escrituras la autoridad de la Tradición eclesiástica los designa con el nombre despectivo de "mixti theologi". Según Wiclef, dos cosas hay que mantener: 1.ª) La Biblia "basta"; 2.ª) la Biblia "se basta" (32). Y explana estas ideas en el sentido que se da clásico entre los protestantes.

Basado en la Biblia—en San Pablo—define la Iglesia como la *Universitas praedestinatorum*, la totalidad de los predestinados, de los que se han de salvar. La base de la institución eclesiástica será, según él, "la elección divina". Puede uno, según eso, aparecer como miembro de la Iglesia sin pertenecer realmente a ella. La Iglesia visible no es la verdadera Iglesia: la Iglesia, en su esencia, es *invisible* (33). Ello quiere decir que nadie sabe a ciencia cierta si pertenece o no a la Iglesia. Ni el Papa ni con mayor razón, un obispo puede decir si "es de la Iglesia o un miembro del enemigo". Por la misma razón no sabemos cuándo y cómo imprime Dios el carácter sacerdotal, porque no son verdaderamente sacerdotes más que los predestinados. Cristo es sólo jefe de los predestinados. Pues admite dos campos: el de los predestinados, cuyo jefe es Cristo; y el de los no predestinados, cuyo jefe es el Antecristo. Al no saber a ciencia cierta cuales pertenecen a un campo y cuales a otro, y requerir para tener autoridad en la Iglesia pertenecer al número de los predestinados, nunca podremos saber con certeza si la autoridad que nos manda es legítima o no, no se puede conocer con certeza la autoridad eclesiástica. Y como autoridad desconocida es autoridad inexistente, la admisión de la autoridad y juricidad en la Iglesia es puramente nominal.

El Protestantismo

Lutero no tiene mucho que añadir para completar su sistema eclesiológico. ¿Mera coincidencia o dependencia directa? L. Christiani (34)

(32) L. Christiani, ibid. 3593.
(33) Ibid., 3595.
(34) Ibid., 3611.

cree no se dió influencia directa; otros juzgan que sí (35). Por de pronto, que proceden de una fuente común, es indudable. Lutero estaba formado en la filosofía de Ockam (36) al que también conocía Wiclef. Lo mismo Lutero que Calvino excluyen de la Iglesia todo lo visible, humano y jurídico, y la reducen a sólo lo invisible, lo carismático y lo divino. La *fe fiducial* (Lutero) o la *predestinación* (Calvino) son el principio central, el lazo de unión de la Iglesia. Los dos son don libérrimo de Dios y don directo, inmediato. Por su doble carácter de dones invisibles e inmediatos, la Iglesia es invisible y en ella no hay intermediario, no hay jerarquía, intervención humana y jurídica; sino que la acción de Dios es inmediata respecto de los individuos. Solo hay una cabeza en la Iglesia que es Cristo (37).

Admitida una Iglesia invisible y mera congregación de individuos sin vínculos entre ellos, no cabe hablar de relaciones entre la Iglesia y el Estado; pues la Iglesia en rigor no sería sociedad. La religión en ese caso queda reducida a la esfera espiritual—sin proyección alguna temporal—y al individuo—sin trascendencia social—. Nada social fuera o frente al Estado. Así el Estado absorve todo lo social, todo lo externo, todo lo temporal, nada queda fuera de su orden.

Por ello no es extraño que los estados favoreciesen la expansión del Protestantismo. De ese modo se quitaba un dique a su poder. El individuo, toda su actividad quedaba a merced del Estado. Por lo mismo, cualquier manifestación externa—de cualquier naturaleza que fuese—quedaba bajo la regulación estatal. Ello era volver a la concepción pagana del Estado, al cesaropapismo.

Pero al ser los estados diversos, diversas deben ser también las manifestaciones religiosas; al menos pueden exigirlo los Estados. La Iglesia subordinada—con subordinación directa—al Estado y el "cuius regio eius religio" son frutos del individualismo religioso protestante.

Principio fundamental del Protestantismo

El tan repetido individualismo absoluto es en efecto el principio básico del protestantismo. Lo demás, incluso el mismo principio de visibilidad de la Iglesia, la negación de todo juridismo, etc., son consecuencias obligadas. Y esos principios se conservan también en el Protestantismo de hoy. El Protestantismo, contra lo que pudiera parecer, es un producto de la cultura laica, no un efecto de una mayor profun-

(35) Cf. SALAVERRI, l. c., p. 218.
(36) L. CHRISTIANI, art. *Reforme,* en DAFC, tom. 3, col. 592 (4.ª ed. París 1911).
(37) Véase J. SALAVERRI, l. c., pp. 219-220.

dización del cristianismo, del reencuentro del cristianismo genuino, desvirtuado en el Catolicismo. El individualismo lleva la teoría de libre examen, y el libre examen busca, selecciona y adapta a la concepción cultural los textos bíblicos.

Ese signo del Protestantismo de ser hijo de su tiempo, de ser en última instancia un efecto de las concepciones culturales de la época sigue con él; y se da el contraste de que la religión que más presume de ser la pura palabra de Dios es precisamente la que es la pura palabra humana: una perpetua adaptación de la palabra divina a la palabra humana (38). Y así al puro individualismo religioso, correlativo al individualismo filosófico, sucederá el protestantismo liberal correspondiente al idealismo; y el actual existencialismo—en concreto Kirkegaard (39)—tiene también su correspondiente correlato en el teólogo más destacado y más leído—por ser el más actual, el que responde con más fidelidad a las exigencias fundamentales del Protestantismo: que es estar siempre en función de la cultura reinante—Karl Barth. Los mismos anhelos ecumenistas, que hoy se observa en el Protestantismo, son una tendencia de la cultura actual; es un reconocimiento implícito del fracaso del individualismo absoluto, del individuo sin relaciones; por más que el orgullo no se resigna a abandonar ese individualismo. Y al igual que los Protestantes clásicos, también los actuales, v. gr., un Sohm, un Barth, un Emil Brunner..., parten de ese mismo individualismo. Las consecuencias son también las del Protestantismo antiguo: la Iglesia no es una organización jurídica, sino carismática, puramente espiritual.

Según el jurista luterano Rodolfo Sohm, la voluntad fundacional de la Iglesia está en aquellas palabras de Cristo: "En donde hay dos o tres reuniones en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos" (40). De este principio saca las siguientes conclusiones: "El derecho eclesiástico está en contradición con la esencia de la Iglesia"; "En la Iglesia no puede darse una construcción jurídica ni un poder jurídico legislativo. La doctrina verdaderamente apostólica y deducida de la palabra divina, sobre la constitución de la Iglesia, es que la organización

---

(38) Así lo reconoce el historiador de la Filosofía Augusto Messer, de quien son estas palabras: "La historia de la teología es "la historia de la *aceptación* y *adaptación,* o de la lucha y aún el despojo de la religiosidad filosófica" (lo entrecomillado lo toma del teólogo protestante E. Tröltsch; lo subrayado es nuestro) (AUGUSTO MESSER, *Historia de la Filosofía.* V. *La Filosofía actual,* c. II, párraf. I (trad. J. Xirau, 2, ed. Revista de Occidente, 1930, Madrid).

(39) J. HAMMER, O. P., *Karl Barth,* pág. 173 ss. (Descleé de Brouwer, París 1949).

(40) Cf. SALAVERRI, l. c., pág. 222, nota 37.

de la Iglesia es una organización no jurídica, sino carismática"; "En todas partes, el derecho eclesiástico se ha demostrado ser un verdadero ataque contra el ser espiritual de la Iglesia" (41).

También el teólogo calvinista Karl Barth quiere ver la voluntad fundacional de la Iglesia en el citado texto de San Mateo. Pero entonces, según él, no quedó fundada la Iglesia, porque la Iglesia la constituye la *presencia* de Cristo—el "événement", el suceso, el evento—y Cristo (ni efecto alguno suyo) permanece en el hombre, sino que aparece y desaparece. Ese "evento" *repetido* es lo que constituye la Iglesia de Cristo (42).

La *actualidad* e *intermitencia*—aparece y desaparece—es lo característico de la doctrina barthiana. La *trascendencia* divina—el que no pueda ni permanecer Cristo ni efecto alguno suyo en el hombre—es muy protestante (43), si bien Barth quiere darle una nueva fundamentación: quiere basarlo en aquellas palabras que, bajo una u otra forma aparecen en diversos pasajes de la Escritura: "Tu solus sanctus", "Tu solus Dominus", "Tu solus Magister". De aquí deduce Barth que los demás no son sino *pecadores,* siervos y oyentes. Luego no puede darse ni verdadera santidad, ni autoridad, ni magisterio en la Iglesia (44). Oigamos al mismo Barth pronunciar sobre la construcción jurídica de la Iglesia: "no se puede pretender que exista una autoridad eclesiástica distinta de la misma Palabra de Dios y de la acción del Santo Espíritu. No caben en la Iglesia de Cristo oficios o cargos estables, ni jerarquía de ningún género. Su gobierno lo tiene y ejerce exclusivamente el mismo Cristo. Los sistemas de constitución episcopal, presbiteral, sinodal, y en mucho mayor grado el sistema papal, lejos de favorecerla, perjudican grandemente la libre comunicación de la palabra de Dios a los hombres, la libre y viviente congregación de Cristo, el Señor viviente, que es la Iglesia" (45).

Por lo tanto, para Barth la Iglesia es la congregación (mejor, el conjunto) de los que *coinciden* en la misma fe (entendida la fe en el sentido barthiano). Nada de autoridad jerárquica ni de derecho: sigue al individualismo protestante, si bien modernizado por la existencia de los nuevos sistemas filosóficos.

---

(41) J. SALAVERRI, ibid., pág. 223.

(42) HAMMER, O. P., op. cit., págs. 147, 137, 167-168; SALAVERRI, l. c., págs. 228-229; J. M. ALONSO, C. M. F., *Juridismo y Caridad,* en "XII Semana Española de Teología" (1953), pág. 482.

(43) Cf. J. SALAVERRI, ibid., pág. 225.

(44) J. SALAVERRI, ibid., pág. 226; J. M. ALONSO, l. c., pág. 482.

(45) Apud SALAVERRI, ibid., pág. 229.

Sin caer en el trascendentalismo extremo de Barth—pues admite en el hombre una "imago Dei", deformada sí por el pecado, pero no del todo destruída—llega sin embargo a parecidos resultados el teólogo dialéctico Emil Brunner. La Iglesia es también la mera congregación de los creyentes (46) : no una sociedad jurídica, sino una comunidad de personas.

Entre la Iglesia puramente individualista, mera comunidad de individuos que es la Protestante—y la Iglesia sociedad—que es la Católica y la Cismática—quieren algunos teólogos protestantes de hoy buscar una aproximación, conciliando las dos concepciones antagónicas: la de la Iglesia *invisible*—cuyo vínculo de unión es la sola fe—con la Iglesia *visible* continuada en la sucesión apostólica del episcopado. Las dos posiciones son unilaterales e incompletas. No puede—dicen—admitirse la concepción jerárquico-monárquica del Catolicismo, pero autoridad jurídica oficial se dió en la Iglesia desde sus orígenes. Al principio—dice Campenhausen, siguiendo a Holl—aparecen las dos estructuras paralelas: la carismática (paulina) y la jurídica, dirigida por presbíteros. "La fusión de ambas—dice—comenzó pronto y San Lucas la fomenta reflejamente" (47). Hay que volver a esa fusión y no conceder un derecho unilateral al uno o al otro.

Leuba va más lejos. Para Barth, la Iglesia era "evento", de ningún modo una *institución*. Barth lo mismo que Sohm afirma la más absoluta incompatibilidad entre ambas concepciones. La institución significa para ellos la negación de la esencia de la Iglesia. Para Leuba, en cambio, los dos tipos de funciones, el espiritual y carismático y el institucional o jurídico, entran en la intención fundacional de Cristo y pertenecen igualmente a la misma esencia de la Iglesia. Esta unión ya la indica el mismo título de la obra *L'institution et l'événement;* pues lo *institucional* y lo *carismático* son dos modos distintos de la misma obra de Dios. No están separados ni son contradictorios, sino que se hallan unidos y se complementan mutuamente, ya que ambos proceden de la misma voluntad divina... El Dualismo de la *institución y del evento,* lejos de conducir una separación en el Cristo, en el Apostolado y en la Iglesia, es, al contrario, la condición de su unidad" (48).

La consecuencia ya se prevé: renunciar al excesivo juridismo de la Iglesia Romana y al individualismo intransigente del protestantismo: ambas posiciones, "el Catolicismo y el Protestantismo, son elementos complementarios y no incompatibles".

---

(46) J. M. Alonso, l. c., pág. 483; J. Salaverri, l. c., págs. 230-231.
(47) Apud. J. Salaverri, l. c., pág. 233.
(48) Apud J. Salaverri, l. c., págs. 235-236.

Leuba está en lo cierto al admitir las dos funciones en la Iglesia —la espiritual y la institucional o jurídica—pero no le acompaña lo mismo el acierto al coordinarlas entre sí; pues admite la plena paridad y mera yuxtaposición, sin relación alguna orgánica ni jerárquica entre ellas (49).

Regalismo y Galicalismo

La separación total entre dos seres esencialmente relacionados equivale a la destrucción; pero no va menos contra la naturaleza de ambos una unión que equivalga a identificación, a fusión.

Los límites entre ambos poderes—civil y eclesiástico—y las relaciones mutuas ni siempre se guardaban ni siquiera en un principio estaban perfectamente precisados. Además de las intromisiones y abusos —que son tan humanos—las concesiones excesivas tenían a largo plazo que complicar la buena armonía. Las concesiones hechas por la Iglesia a los monarcas como bienhechores y fieles hijos de la Iglesia y en cuanto tales, llegaron a considerarlas éstos como derechos propios e inalienables, e incluso prefirieron olvidar su carácter de concesión para atribuírselas como derechos dimanantes e inherentes a la naturaleza de la suprema potestad civil: Es lo que se llama las "Regalías".

Los conflictos tenían que producirse; porque la Iglesia no puede renunciar a nada de lo establecido por Jesucristo. Los derechos en materias eclesiásticas están radicalmente sometidos a su potestad espiritual, que, por su origen divino, es esencialmente inalienable; y por lo mismo, la Iglesia debe mantenerse siempre respecto del Estado, aun después de las concesiones que tal vez le otorgue, como potestad perfecta e independiente. Las concesiones no son al monarca en cuanto monarca, sino al monarca en cuanto súbdito de la Iglesia.

Y llegaron aún más lejos los soberanos civiles: Las concesiones hechas sobre el aspecto temporal de los beneficios pretendieron hacerlas extensivas a la misma dignidad espiritual; de la mera posesión de los bienes temporales pasaron al nombramiento de los cargos. La consecuencia inmediata fué la simonía y que los cargos eclesiásticos estuviesen con frecuencia en manos de verdaderos indeseables.

La enérgica oposición de la Iglesia no podía tardar en manifestarse. Ni el hecho podía tolerarse, porque era una mutilación de los derechos de la Iglesia, ni menos las consecuencias, que equivalían a poner la jerarquía eclesiástica en manos de personas indignas.

(49) Cf. J. Salaverri, ibid., pág. 236.

Gregorio VII tiene la razón, pero el emperador Enrique IV tiene la fuerza. La fuerza, como más espectacular, parece que siempre obtiene el triunfo: Gregorio VII muere en el destierro en 1085. Pero al fin la razón sale victoriosa. Después de prolongadas luchas entre los respectivos sucesores, Enrique V acepta la tesis de Calixto II: "Que la Iglesia posea lo que es de Jesucristo y el emperador se guarde lo suyo, contentándose uno y otro con su oficio" (50). Al fin se salva la libertad de elección y consagración tal como lo exigía Gregorio VII.

Algo parecido sucedió en Francia e Inglaterra, si bien en forma más benigna.

Pero la cuestión de las "investiduras" revela sólo un aspecto de la intromisión del poder civil en los derechos eclesiásticos. Zanjada esta cuestión aparecerán otras nacidas siempre de las tendencias cesaristas del poder estatal: de pretender ser el poder absoluto, el único poder en su reino al menos en el aspecto temporal y jurisdiccional.

El cesarismo francés se llamará galicanismo. Se manifiesta ya en Carlomagno que, más que defensor se considera dueño de la Iglesia, una autoridad divina y sagrada. En la decadencia de la dinastía carolingea la Iglesia fué más bien encargada de tutelar a los reyes; pero al resurgir el poder civil con Felipe Augusto, vuelven las tendencias absolutistas, con la negación de toda otra potestad dentro del mismo reino, cualquiera que fuera su condición. Y estallan de nuevo los conflictos. Ahora no es con el imperio sino con una nación.

Estamos en el nacimiento de las nacionalidades. Ya no habrá un solo poder supremo—el del imperio—, sino tantos como naciones; y todas nacen con pretensiones absolutistas: lo que quiere decir que los conflictos se multiplicarán.

Los repetidos conflictos y la discusión de derechos tenía que llevar a una fijación de principios. Las aguas mientras discurren dispersas no tienen gran eficacia, encauzadas constituyen un potencial: para bien o para mal, según sea la dirección. Los movimientos sociales mientras no se encaucen en un sistema ideológico no tienen gran trascendencia. Pese a todas las apariencias, el mundo está regido por las ideas: no que la idea sea el motor exclusivo, ni siempre el primero; pero sí siempre es la que orienta, la que da la dirección. No todo es movimiento dialéctico, lógica; pero la lógica es el hilo conductor de la historia. Sin los sistemas de Marsilio de Padua y de Ockam—sobre todo—muy otra seguramente hubiera sido la historia de Europa. El último gran conflicto entre el imperio y la Iglesia, entre Luis de Baviera y Juan XXII, no

(50) *Bulario*, t. 2, pág. 6.

hubiera pasado de ser un gran conflicto de no encontrar teóricos que pretendiesen justificarlo con concepciones ideológicas inadmisibles.

De la influencia de Ockam en los sistemas heterodoxos algo ya hemos indicado. Pero directamente en el mismo campo católico tuvo una influencia extraordinaria. Ello aparta la influencia indirecta a través de esos mismos sistemas heterodoxos. Por de pronto las ideas *conciliares* del concilio de Constanza son una consecuencia de las doctrinas del teólogo nominalista, y ockamistas eran sus más destacados defensores. El Papa es inferior al concilio y está obligado a obedecer las disposiciones, los cánones conciliares: tales eran las doctrinas que por influencia de los doctores de París—la universidad ockamista—dominaban en Constanza y en Basilea.

Al descrédito lanzado sobre el papado con ocasión de los conflictos con la suprema potestad civil (sobre todo el último gran conflicto) hay que añadir el que significó el Cisma de Occidente. Pero es que el Cisma además, al dar ocasión a los príncipes a una intervención directa en la fiscalización y autorización—ante sus súbditos—de las disposiciones pontificias (con objeto de evitar la circulación de las órdenes de los antipapas) rompía el equilibrio entre ambas potestades a favor de la autoridad civil. Y esas prerrogativas de intervención y confirmación —para la validez—de los documentos pontificios, ya no querrá perderlas el monarca; tanto más cuanto que ya las había ejercido. A una autoridad que ni siquiera es totalmente independiente en su esfera, en lo espiritual, no se tolerará la menor intervención—aun cuando sea sólo indirecta—en lo temporal. La independencia absoluta del soberano frente al Papa—doctrina ya sustentada por Marsilio y por Ockam—quieren los príncipes establecerla como dogma. Pero la independencia absoluta y la autoridad ilimitada, absoluta, implica la subordinación de las demás autoridades cualquiera que sea su naturaleza. El "exequatur" y el "placet" para los documentos pontificios, la apelación de los tribunales eclesiásticos a los civiles, la llamada "apellatio ab abusu" etc., no tardarán en implantarse. Son consecuencias lógicas, explicitaciones de los principios anteriores.

En Alemania e Inglaterra, con la nueva doctrina religiosa, ya no hay más que un poder. Los príncipes, absolutos en lo temporal, tienen también una misión espiritual. El rey es el supremo jefe político y religioso. Los distintos poderes civiles exigen también distintos credos religiosos; la independencia política reclama también la independencia religiosa. Este absolutismo nacional, con el consiguiente "cuius regio eius religio"—exigido por la multitud de nacionalidades—tiene también su repercusión en los países católicos; en concreto, en Francia, en don-

de ya existía una tradición cesarista y se había ido formando una doctrina que en parte la justificaba y hasta la reclamaba: el nominalismo de la universidad de París que ya había dado muestras bien señaladas en el concilio de Constanza.

Es decir, que la tradicional actitud política del Estado francés frente a la Iglesia se encuentra ahora apoyada por una doctrina sobre la constitución misma de la Iglesia. Tenemos, pues, en Francia una actitud del Estado y otra del clero. La del Estado es frente a la Iglesia (papas u obispos) ; la episcopal, o del clero frente al Romano Pontífice. Ambas actitudes coinciden sólo en parte. Pero dado que la principal dificultad será Roma, en la práctica coincidirán casi siempre; y aún el galicanismo eclesiástico será el que suministrará la base doctrinal al galicanismo político.

El galicanismo episcopal reclama para la Iglesia francesa cierta independencia con relación al Papa. El galicanismo político pretende someter la jurisdicción de la Iglesia (papas u obispos) a la autoridad civil del rey o parlamento. De triunfar la Iglesia francesa en sus intentos, ambos galicanismos tendrían que enfrentarse, y el último resultado sería la plena sumisión de la Iglesia nacional al Estado; pero al no obtener la Iglesia francesa el derecho a regirse por sus estatutos independientes y nacionales, se acoge a la tutela de las autoridades de la nación para que amparen esos derechos. La "Declaración del Clero francés"—de que luego hablaremos—son una muestra del mutuo apoyo en contra de los derechos del Romano Pontífice.

El galicanismo político, por ser más bien una práctica que una doctrina, interesa menos a nuestro objeto. Haremos sólo unas ligerísimas indicaciones.

En 1594, Pedro Pithou, antiguo calvinista, condensaba en ochenta y tres proposiciones la doctrina galicano-política e instituía los dos principios capitales siguientes: Los Papas no tienen autoridad alguna, ni general ni particular, sobre las cosas temporales en "tierra de Francia". La autoridad espiritual del Papa está limitada "en Francia" por los estatutos y costumbres de la misma. De estos principios —admitidos también por el galicanismo eclesiástico—deduce que el rey tiene la facultad de dictar leyes sobre los asuntos eclesiásticos, prohibir a los obispos salir del reino y a los legados pontificios desempeñar sus cargos, nombrar para las dignidades eclesiásticas y castigar a los clérigos por cualesquiera delitos. El Papa no tenía derecho de imponer tributos eclesiásticos sin asentimiento del rey, ni de desatar a sus vasallos del juramento de fidelidad. Como medio para guardar estas libertades, se pondrían en vigor el *placet regio,* la apelación *ab abusu* y

la apelación al concilio general. Y estos no se miraban como privilegios concedidos a Francia por la Santa Sede, sino como derechos de la Iglesia antigua que se habían conservado en Francia mejor que en otras partes, y que por tanto debían servir de modelo. Pithou aduce también como causa lo de que el pontificado es un poder extranjero que coarta el del rey francés (51).

Los parlamentos añadían otro principio, a saber: el de que toda actividad exterior dependía de ellos, y entre las actividades externas incluían las judiciales eclesiásticas y apelaciones de caso grave (52).

El galicanismo regalista encuentra otras tres razones específicas: el rey recibe una consagración que le convierte en persona cuasi-eclesiástica; ha prestado grandes servicios tanto a la Iglesia local como a la Romana, y tiene la obligación de defender la fe y ejecutar los cánones.

Pedro de Pithou, en realidad, no hizo más que resucitar, recopilar y ampliar las tesis galicanas. El punto de partida del galicanismo teórico deben considerarse los discursos de Pedro d'Ailly y Juan Gerson, en el concilio de Constanza: que, a su vez, no eran más que la expresión de las ideas eclesiológicas de la universidad de París. La superioridad del concilio sobre el Papa y la negación de la infalibilidad pontificia eran doctrinas expuestas en el concilio de Constanza y luego en el de Basilea (53). Con tales antecedentes no fué difícil la redacción de la famosa *Pragmática sanción* de Bourges, el principal fundamento del galicanismo posterior. En este documento se adoptó la teoría de la superioridad del concilio general, se limitaron las apelaciones a Roma, las reservas y el derecho de colación de la Sede Apostólica y se impuso el que se guardasen las costumbres de la Iglesia de Francia.

Si bien ni siquiera los mismos monarcas franceses la tuvieron en cuenta en sus relaciones con Roma (54), los parlamentos, los juristas y funcionarios públicos conservan sus ideas, que son reforzadas por la nueva situación de los acontecimientos y el ejemplo de los países protestantes. Precisamente es un jurista venido del campo protestante el encargado de hacerlas resucitar.

El galicanismo político se verá pronto respaldado por el galicanismo dogmático. Edmundo Richer, síndico de la Universidad de París, tras editar a Gerson y a otros maestros parisinos destacados por sus ideas galicanas, publica en un folleto sus ideas sobre la construcción de la Iglesia. Ciertamente sería injusto buscar en sus antecesores la pater-

(51) M. DUBRUEL, art. *Gallicanisme* en DAFC, 2, 195 (París 1911).
(52) M. DUBRUEL, ibid. 262.
(53) M. DUBRUEL, ibid. 221-222.
(54) M. DUBRUEL, ibid. 223.

nidad de las ideas contenidas en este libro publicado en 1611, bajo el título "De Ecclesiastica et politica potestate libellus".

Según Richer, la jurisdicción eclesiástica—que de un modo indisoluble abarca la triple potestad: de santificar, enseñar y gobernar—*reside* en *todo* el cuerpo de la Iglesia, en la comunidad eclesiástica; pero su ejercicio—en beneficio de toda la comunidad y bajo su dependencia—está limitado a un órgano apropiado. Este órgano es la jerarquía instituída por Jesucristo. Esta jerarquía—la Iglesia sacerdotal—participa del mismo sacerdocio de Cristo: que se comunica a todos por igual, no obstante ser unos (los obispos) sucesores de los Apóstoles, y otros (los simples sacerdotes) sucesores de los setenta y dos discípulos del Señor. Aun cuando todos obtienen la plenitud del sacerdocio, en los simples sacerdotes el ejercicio de ciertas funciones—por el bien común y fuera del caso de necesidad—fué limitado por el mismo Jesucristo. Sin embargo todo sacerdote es juez *necesario* de la fe (al menos en cuanto está tácitamente conforme con las enseñanzas episcopales) y consejero necesario en el régimen disciplinario. En los obispos el poder sacerdotal no sufre más limitaciones que las que ellos libremente se impongan en beneficio del Romano Pontífice (jefe ministerial de la Iglesia) con el fin de que se guarde la unidad, de que la Iglesia sea *monárquica,* que es la forma determinada de su divino Fundador. La monarquía es la forma estatal de la Iglesia y, también, de cada una de las diócesis; pero el régimen es *aristocrático:* se ejerce por el sínodo en las diócesis, y por el concilio en la cristiandad. Es decir—en términos de hoy—: que es monárquico el poder ejecutivo y aristocrático el poder legislativo. "Un papa y obispos que elige y ordena la Iglesia sacerdotal—tomada colectivamente—y a los que trasmite la autoridad", tal es la constitución de la Iglesia según expresión del mismo Richer (55).

Cierto que la concepción eclesiástica de Richer no fué aceptada de momento por el clero francés; pero la influencia de tales ideas se dejó sentir bien pronto, y no sólo en Francia. Buen número de jansenistas en su lucha contra el Papa, que había condenado sus doctrinas habían de adoptar varias doctrinas richerianas; y, el gran amigo de Jansenio, Juan Duvergier de Hauranne—abad de San Cyran—incluyó también gran parte de estas doctrinas en su obra *Petri Aurelii opera* que las dos asambleas del clero de 1641 y 1645 hubieron de imprimir a sus expensas (56).

(55) M. DUBRUEL, ibid., 226-227.
(56) Ibid., 227.

El año 1682 es también notable en el movimiento galicanista. La "Declaración del clero francés", redactada, bajo Luis XIV, nada menos que por Bossuet, reunía en cuatro artículos las libertades galicanas: 1.ª) La Iglesia no tiene autoridad ninguna sobre los negocios temporales, en los cuales los príncipes no le están sujetos por ningún modo, ni pueden ser depuestos por la Iglesia, ni ésta puede desligar a sus vasallos del juramento de fidelidad. 2.º) El concilio general recibe su autoridad inmediatamente de Cristo y está sobre el Papa, según lo resolvió el Concilio de Constanza, y esto no solamente para el tiempo del Cisma. 3.º) La autoridad pontificia está limitada por los cánones admitidos por toda la Iglesia, y por las costumbres de la Iglesia de Francia. 4.º) Las resoluciones pontificias sobre puntos dogmáticos sólo son infalibles cuando obtienen el consentimiento de la Iglesia (57). Este documento político eclesiástico no obtuvo nunca plena vigencia, pero las ideas galicanas persistieron y aún después de la Revolución hubieron de resucitar bajo Napoleón I.

Las ideas de Francia no podían dejar de ser gratas a los demás príncipes católicos tocados de absolutismo; y lo mismo entre los juristas que entre algunos teólogos ejercieron gran influencia. Entre los movimientos teológicos el más destacado es el Febronianismo, que en lo esencial, es el mismo sistema de Richer.

Juan Crisóstomo Nicolás de Hontheim—discípulo del jansenista galicano Van Espen—mostró ya sus ideas nacionalistas frente a la Iglesia, al defender en la dieta las pretendidas libertades de la iglesia nacional alemana (58). Más tarde, bajo el seudónimo de *Febronio,* escribió su famoso libro acerca de la constitución de la Iglesia, cuyo título indica ya la finalidad: reincorporar a los disidentes. "Justini Febroni jurisconsulti De statu praesenti Ecclesiae et legitima potestate romani pontificis, liber singularis ad reuniendos dissidentes in religione compositus", es el título íntegro de su obra. Se había desorbitado el poder papal y para facilitar la vuelta de los disidentes era preciso reducirlo a los límites primitivos; tanto más cuanto que estos poderes adquiridos no eran necesarios para el gobierno de la Iglesia. El Papa respecto de los obispos no era más que "primus inter pares" y el ejecutor de los cánones decretados por los concilios, que eran superiores al Papa y de los que el Papa era como el delegado. Para que las leyes emanadas simplemente del Papa obligasen a los fieles, se necesitaba el consentimiento del episcopado. Si el pontífice no renunciaba a los derechos usurpados,

---

(57) M. DUBRUEL, art. *Gallicanisme,* en D. T. C., 6, 1132; C. CONSTANTIN, art. *Declaration de 1692,* en D. T. C., 4, 185-205 (París 1912).

(58) T. ORTOLAN, art. *Febronius,* en D. T. C., 5, 2116.

debían obligarlo los obispos y aun invocar para ello el apoyo del brazo secular si fuese preciso (59).

También en Italia quiso el nacionalismo eclesiástico dar muestras de sí en el sínodo de Pistoya; pero Italia no era terreno abonado para estas doctrinas.

No sucedió lo mismo en Austria: donde la imitación—como sucede con frecuencia—superó al original. José II pretendió reducir la Iglesia a un simple organismo del Estado.

De este cesaropapismo estatal supieron aprovecharse ministros y religiosos para minar la Iglesia. Monarcas "catolocísimos" y ministros anticatólicos coincidían en las mismas disposiciones. Nada está más cerca de un extremismo que otro extremismo, el extremismo de sentido contrario. Bien decían los antiguos que los contrarios pertenecen al mismo género.

El Liberalismo y sus derivaciones

La negación del universal en el nominalismo llevó al individualismo; y la negación de las relaciones, al individualismo absoluto. El absolutismo—totalidad, autosuficiencia y desvinculación—es la característica de la Edad Moderna. Fué el legado de la agonizante Edad Media. El individualismo absoluto religioso se llama Protestantismo; el individualismo absoluto de la razón, Racionalismo; el individualismo absoluto de la voluntad, Liberalismo... E incluso dentro del mismo individuo se admite el absolutismo, la independencia, la desvinculación de unas facultades respecto de las otras.

El individualismo religioso, que todavía admite una religión sobrenatural, es la negación de la sociedad eclesiástica, de la Iglesia; pero en su falta de lógica todavía quiere conservar la trascendencia, todavía admite relación con Dios y relaciones de orden sobrenatural.

El *Racionalismo,* más lógico, no admite más que lo que es producto de la razón; por lo tanto, sólo una religión natural, de ningún modo la sobrenatural, el Cristianismo. La religión del Racionalismo se llamará *Deísmo.*

Con todo más lógico es el *Ateísmo;* pues negadas las relaciones no hay posibilidad de llegar a Dios.

El *Inmanentismo* individual, frente al estrinsicismo de la Revelación, es también una consecuencia del individualismo absoluto. En esta línea se encuentra el sistema religioso llamado Modernismo.

(59) T. Ortolan, ibid., 2117.
(60) M. Dubruel, art. *Gallicanisme,* en DAFC, 2, 233.

Todos estos sistemas son la negación de la Iglesia como sociedad fundada por Jesucristo; por lo tanto para ellos no tiene sentido hablar de constitución divina y derechos de la Iglesia.

Pero es que la doctrina del absolutismo del individuo significa también la negación de la sociedad civil. No existe sociedad; existe sólo una suma de individuos: sin que haya nada—divino o humano—que limite su omnímoda libertad. La voluntad individual, completamente libre, es la fuente de todos los derechos y deberes. El hecho de vivir o no asociados es un acto libre de esta voluntad individual.

Pero constituída la sociedad, por un convenio libre de los individuos, el absolutismo pasa al órgano directivo de la sociedad, al Estado. El Estado en cuanto representación de la voluntad *colectiva*, es la fuente exclusiva de todos los derechos y de todas las leyes. No hay ley ni institución que no dependa del Estado. Ante el Estado—que es la mera expresión de la voluntad común, que es la voluntad de la mayoría—no hay voluntades ni derechos individuales, y mucho menos otros derechos u otras instituciones ajenas, independientes del Estado. El Estado no tiene personalidad propia, no es más que una mera representación de la voluntad colectiva, un mero símbolo; y, sin embargo, es el absoluto: ante él el individuo, como tal, no existe, no tiene personalidad, no tiene más derechos que los que quiere reconocerle ese símbolo.

En el Estado así concebido no tiene cabida la religión. Del Estado cesaropapista, que pretendía tener un origen divino y en el que la religión era una de sus funciones esenciales, pasamos al estado laico, de origen exclusivamente humano, un mero representante de la colectividad humana. Pero, precisamente por ser contrarios, los dos están en la misma línea: pasamos de un absolutismo a otro absolutismo.

El absolutismo cesarista, que pretendió usurpar prerrogativas eclesiásticas, ocasionó graves perjuicios a la Iglesia. Por eso no es extraño que por reacción algunos católicos mirasen con simpatía el estado laico, como una liberación de la Iglesia.

Lamennais, que ya de seminarista luchó con su pluma contra el regalismo, fué el jefe de este movimiento de opinión en favor de la separación entre la Iglesia y el Estado. La fórmula del liberalismo católico la dará uno de sus colaboradores, Montalembert: "La Iglesia libre en el Estado libre" (61).

Del absolutismo del individuo se llegó al absolutismo del Estado. Si en vez de partir del individuo singular se parte de la *masa*, de la masa

(61) G. DE PASCAL, art. *Liberalisme*, en DAFC, 2, 1827.

obrera, tenemos el *Marxismo;* y si de la *raza,* de una raza determinada, tenemos el *Racismo.*

Para tales absolutismos estatales—como para todo totalitarismo que no reconoce nada de sí, humano ni divino—no cabe hablar de una religión fuera del Estado, ni cabe hablar de una verdad religiosa, y mucho menos de una religión divina fundada por el mismo Dios. Para el Marxismo la religión es una manifestación vital que, lo mismo que las demás, está radicada y tiene su origen en factores económicos (62). Para el Racismo, la religión en tanto tiene valor y se ha de admitir en cuanto sirve como factor unitivo del imperio racista: es, por lo tanto, una idea al servicio del Estado y controlada por el Estado, una religión estatal y única. Y como el Catolicismo, sin dejar de ser tal, no puede plegarse a estas condiciones, la Religión Católica no tiene cabida en tales Estados: ante ellos no tiene derechos, ni siquiera el derecho a la existencia.

* * *

Estos son los principales errores con los que a través de la historia tuvo que encontrarse la Iglesia. A medida que fueron apareciendo fué también la Iglesia fijando su posición frente a ellos. Algunos, como hemos visto, tuvieron repercusión incluso en los medios católicos. Hoy, después de la definición dogmática del Concilio Vaticano (63), ya no cabe hablar de errores acerca de la constitución jurídica de la Iglesia: los que antes eran errores ahora deben denominarse *herejías.*

También acerca de su derecho público volvió la Iglesia a fijar su posición haciendo una recopilación de todos los errores. De toda la relación que presenta ese documento pontificio llamado *Syllabus* (64) nos

(62) KARL MARX, *Kritik der Politichen* Ökonomie (5.ª ed. Stuttegart, 1919), p. lix (sobre todo, las proposiciones 1-4, 9 y 10).

(63) Concil. Vat., Sess. IV (Denz. nn. 1821-1840).

(64) Ochenta son las proposiciones condenadas que componen esta colección de errores. Panteísmo, Naturalismo, Racionalismo (absoluto y moderado), Indiferentismo y Latitudinarismo son los errores consignados en las 18 primeras proposiciones. De la 19 a la 38 trata ya directamente de los errores acerca de la Iglesia y sus derechos; de la 39 a la 55, de los errores acerca de la sociedad civil considerada en sí misma y en sus relaciones con la Iglesia. A los derechos de la Iglesia dicen también relación las proposiciones 67-74, consignadas entre los errores acerca del matrimonio cristiano; las 75 y 76 son errores acerca del dominio temporal del Romano Pontífice; de la 77 a la 79, errores liberales acerca de la confesionalidad del Estado y libertad de cultos; y la 80 trata de la afirmación, también liberal, del deber del Romano Pontífice de reconciliarse con las concepciones presentes y, en concreto, con el liberalismo, y de adaptarse completamente a la mentalidad de la época.

Estas proposiciones forman un magnífico resumen de los principales errores

interesa destacar, por lo significativo el error notado con el número 80. Dice así: "El Romano Pontífice puede y debe reconciliarse y transigir con el progreso, con el liberalismo y la civilización moderna" (65).

En esta proposición está señalado el origen de los errores teológicos: querer adaptar la Iglesia a los sistemas humanos, subordinar la palabra divina a la palabra humana; cuando lo lógico debiera ser contrastar la palabra humana con la palabra divina. Como Dios no puede equivocarse, ni tampoco puede haber contradición entre los dos órdenes—el natural y el sobrenatural—el error tiene que hallarse en las concepciones humanas. La Iglesia señala sólo la conformidad o no conformidad con la palabra divina, pero el pensador católico debe buscar el porqué de esa oposición, debe buscar el origen del error. Es lo que intentamos en las páginas siguientes. Si hubo y hay oposición entre las concepciones culturales y la Iglesia es porque esas concepciones estaban basadas en supuestos falsos.

Esos supuestos es lo que tratamos de descubrir. Los errores teológicos no son más que errores filosóficos aplicados al dogma.

II

RAIZ DE TALES ERRORES

Los errores que acabamos de exponer tiene su origen en la falsa concepción del hombre como sujeto de la Cultura. Ese defecto inicial aparece ya en el nacimiento de la filosofía de Occidente: Es el paralelismo ideal-real, consecuencia a su vez de la especial concepción del hombre frente al mundo. Esa concepción variará. El hombre de *mero* expectador—eso era para la filosofía griega y aun para la Escolástica, según veremos—pasará a ser *actor* del universo (para el idealista monista) para quedarse luego en ser mero *elemento* (para el existencialismo). Varía la concepción del hombre, pero el paralelismo influenciando todas las creaciones ideológicas, fundamentalmente se conserva. Sufre atenuaciones—que indicaremos—pero no desaparece ni aun en los mismos sistemas que aparecen contrarios.

(sobre todo, de los regalistas y liberales) acerca de la Iglesia como institución jurídica y acerca de sus relaciones con el Estado. No los insertamos por no hacer excesivamente larga esta nota, y por contenerse en una obra de tan fácil adquisición como es el "Denzinger". Véanse nn. 1719-1780. (El número del error coincide con las dos últimas cifras de los números del Denz.).

(65) Denz., 1780.

El paralelismo ideal-real en la filosofía griega

Nace la filosofía griega bajo la concepción del hombre como un *espectador* del universo; un espectador exterior extracósmico, y no como algo perteneciente a él, como una parte de ese universo.

Si el hombre se reduce a ser un mero espectador, la *correspondencia* entre las contemplaciones del universo y la realidad de las cosas será *perfecta.* El *paralelismo* entre ambos órdenes: el de la realidad y el de los conocimientos, el real y el ideal, tiene que ser *exacto.* El conocer se limita a reproducir. El hombre es como un espejo que refleja el mundo. Por lo mismo, un conocimiento cierto, firme, exige un objeto también firme, fijo, invariable. Por eso, el conocimiento científico comenzó para el griego cuando cayó en la cuenta de que en los objetos, a despecho de sus variaciones, había algo fijo, permanente. Eso fijo, permanente que descubrió en el mundo era lo que constituía el objeto del saber, de la ciencia. Lo variable era sólo objeto de la "doxa", de la opinión.

A la duplicidad en los objetos: permanente y variable respondía una duplicidad en el cognoscente: facultad de captación de lo permanente y facultad cognoscitiva de lo variable: la "nous" (la mente) y los sentidos.

La naturaleza de las facultades cognoscitivas y de sus respectivos objetos debía ser *idéntica:* los sentidos, variables como su objeto de conocimiento; y la "nous", permanente y de la *misma condición* también que su objeto. Ni los sentidos podían conocer lo permanente; ni la mente lo variable. Dos focos cognoscitivos en el sujeto paralelos al doble objetivo del mundo.

El objeto del conocimiento, para el griego, al principio es el mundo en general, la totalidad del mundo, formando una unidad. Y en el mundo, debajo de lo variable descubrió lo permanente. Eso permanente, oculto bajo lo variable, lo *aprehende* la mente. Lo aprehende a través de lo variable, separando, dejando fuera lo variable: por ello la acción de aprehender en griego se llama "aletheia", que se traduce por "verdad"; pero la palabra en sus componentes "alfa" privativa y "letho" o "lanthano" (ocultar) significa dejar lo *verdadero*—el objeto del saber—al descubierto, descorriendo el velo de lo variable que lo ocultaba.

Tenemos aquí una aprehensión, una captación mental, un apresar el objeto, lo más sustantivo del objeto; y no por facetas y a través de sus manifestaciones, sino *directamente,* en sí mismo y en todo su contenido medular. Dígase qué condiciones faltan a éste conocer para ser

una intuición intelectual. Pues este intuicionismo intelectual se descubre en toda la filosofía griega y en la filosofía derivada de ella. Este intuicionismo más o menos disimulado está latente aún en sistemas que parecen serle completamente opuestos.

Descubierto el elemento permanente en el mundo—que es el origen y el término de lo variable, de las cosas—tratan los filósofos griegos de fijar la naturaleza de su hallazgo. En virtud del paralelismo significaba nada menos que la posibilidad del saber, de la ciencia. Eso permanente—dicen—es uno de los cuatro elementos, o los cuatro. No, dicen otros: porque entonces sería una cosa; y lo que se pregunta es qué es eso de que se forman las cosas. Es el "apeiron", es decir, lo imperceptible para los sentidos. Y así siguen las soluciones.

Qué relaciones hay entre ese permanente y lo variable, las cosas; y cómo, en qué se diferencian las cosas unas de otras, en qué consisten sus mutaciones, sus transformaciones sobre todo las sustanciales que ellos llaman generación y corrupción—aun tratándose de los minerales—son cuestiones que apasionan a aquellas mentes indudablemente privilegiadas.

En la negación o la duda de la existencia de eso permanente, el gran hallazgo griego—negación, o duda sostenida por la filosofía sofista—iba implícita la negación o la duda del saber, de la ciencia y de la filosofía; pues, como es sabido, para el griego la filosofía era sinónimo de ciencia. Y con la ciencia se negaba la facultad cognoscitiva correspondiente, se negaba la mente, la inteligencia. Ello no podía ser tolerado por un pueblo intelectualista como era el griego, y se levanta contra los sofistas en la persona de Sócrates. Mas ahora el objeto de la filosofía ya no es el mundo, la totalidad del mundo, sino cada una de las cosas; preferentemente las que tienen relación con el hombre, y no tanto en su dimensión individual, cuanto en su dimensión social: con el ciudadano.

Sócrates descubre lo permanente en cada una de las cosas: cada una de las cosas viene a ser un pequeño mundo. Y eso permanente que Sócrates descubre en las cosas es la *esencia:* el gran hallazgo socrático. En la esencia de las cosas se concretó lo permanente.

Hasta Sócrates los filósofos griegos parten del exterior al interior, del mundo objetivo al subjetivo; del mundo y de las cosas del mundo a los conocimientos, intelectuales o sensibles, según sean sus objetos.

Platón, discípulo de Sócrates, invierte el orden. Dado el paralelismo entre el reino del ser y el reino del conocer, entre los objetos y sus representaciones cognoscitivas: paralelismo que está implícito en las concepciones de los anteriores y es reconocido ya explícitamente por

Platón, los dos órdenes son igualmente legítimos: Hay objetos permanentes, eternos y necesarios, luego en nuestra mente se dan ideas con los mismos caracteres; así razonan los filósofos anteriores a Platón. Tenemos ideas que representan objetos permanentes, eternos y necesarios: luego esos objetos existen, dice con toda lógica Platón basándose en el principio del paralelismo. Claro que esos objetos no existen en este mundo de los sentidos, variable; luego existen en otro. Hay, por lo tanto, dos mundos: el mundo de la inteligencia, el permanente, necesario, el verdadero, y el mundo de los sentidos, este mundo deleznable que es como un reflejo, una sombra de aquél. Pero al explicar ese reino de las ideas (ideas en el sentido objetivo, como es sabido: correlatos de las ideas, representación), Platón forzosamente tiene que encontrarse con muchas dificultades al aplicar ese paralelismo ideal-real que le llevó a admitirlo: se encuentra con el problema de la asociación, jerarquía de las ideas y con el de la distinción. El problema es especialmente grave en las ideas más universales. El paralelismo exige que a ideas, o representaciones distintas respondan también realidades distintas y viceversa. Ser y bien, v. gr., son dos ideas distintas, por lo tanto también deben serlo las realidades representadas. Pero, por otra parte, un bien que no "es", en el cual no hay "ser", es nada. ¿Deben, luego, identificarse? Lo mismo se diga de las demás ideas llamadas posteriormente trascendentales del ser. Más aún: la idea (objetiva), de ser está implícita en todas las ideas, ¿luego se identifican todas y, por lo tanto, todas las realidades forman una unidad en el ser?

El paralelismo extremo lleva lógicamente al monismo. Platón no cayó en él; caerán algunos de sus seguidores. Pero por exigencias de ese principio del paralelismo y por no sacar las últimas consecuencias Platón incurre en muchas oscuridades e indecisiones (66).

Y llegamos al gran Aristóteles, que no es el polo opuesto al maestro, sino un Platón atenuado. Cierto que no admite los dos mundos como Platón, no admite los dos mundos separados; pero esos dos mundos, aunque unidos, existen: los dos *distintos* y con realidad *propia*. Las esencias de las cosas son las ideas *individualizadas;* el mundo de los sentidos está constituído por los accidentes *absolutos*. Como el objeto de la inteligencia es lo permanente, fijo, estático, universal y necesario —no lo concreto, lo dinámico, lo individual—: si eso permanente no es despojado de su individualidad, si no es en su forma universal, universalizado, no puede ser conocido. Y para eso, además del entendi-

(66) De Platón dice Santo Tomás: "... sciendum est quod Plato, I Met. Test. VI, ea quae possunt separari secundum intellectum ponebat etiam secundum esse separata" (S. THOM. *De Verit.*, p. 21, a. 4).

miento cuya función es entender, tiene que admitir Aristóteles otra facultad, o al menos actividad intelectual, encargada de universalizar las esencias para ser entendidas, aprehendidas, por la inteligencia. Al entendimiento que aprehende las esencias llama entendimiento "posible"; al que las universaliza e ilumina, entendimiento "agente". Pero, además, la inteligencia no se pone en contacto inmediato con el objeto, sino con su imagen sensible, con el "fantasma" como le llaman. Es por tanto, un conocimiento mediato, y un conocimiento "intuitivo", puesto que la inteligencia aprehende "directamente" la misma esencia y toda la esencia; es más: es lo primero y principal que aprehende; los accidentes, objeto propio y directo del conocimiento sensible solo indirectamente y en un acto posterior: "per conversionem ad phantasma", dirá el más genial comentador del Estagirita, Santo Tomás de Aquino.

Màs no vamos a señalar los puntos vulnerables del sistema; sólo queremos indicar que en los principios fundamentales no hay tanta distancia de Platón como a primera vista pudiera parecer y que el ya tan citado principio de paralelismo en sus líneas generales sigue en vigor.

Sólo dos atenuaciones le pone Aristóteles: atenuaciones en las que insisten sus grandes comentaristas y Santo Tomás el primero: La correspondencia entre los conceptos y las realidades es perfecta tratándose de conceptos positivos y absolutos; mas no así si los conceptos son negativos o relativos. En este caso puede haber distinción conceptual sin que haya por ello distinción real. Pero tratándose de conceptos positivos y absolutos, a cada concepto responde una realidad; ya distinción conceptual, distinción real (67).

---

(67) Este paralelismo mitigado lo expone Santo Tomás, principalmente, al tratar de los trascendentales del ente. Dice que se distinguen *conceptualmente* del ente, y, sin embargo, no lo contraen, porque no se distinguen *realmente*. ¿Y cómo puede darse una distinción conceptual que no implíque, a su vez, una distinción real? Responde: porque no se trata de conceptos positivos y absolutos, sino de conceptos negativos o relativos.

"Id autem—dice—, quod est rationis tantum, non potest esse nisi duplex, scilicet negatio vel aliqua relatio. Omnis enim positio *absoluta* aliquid in rerum natura existens significat" *(De Verit.,* q. 21, a. 1). (Cf. *De Verit.,* q. 1, a. 1; *De Pot.,* q. 9, a. 8 ad 6).

Por la razón contraria de ser la esencia y la existencia dos conceptos positivos y absolutos afirma su distinción:

"Quidquid enim non est de intellectu essentiae vel quidditatis, hoc est *adveniens extra,* et faciens *compositionem cum essentia,* quia nulla essentia sine his potest intelligi sine hoc quod aliquid intelligatur de esse suo; possum enim intelligere quid est homo vel phaenix, et tamen ignorare an esse habeat in rerum natura. Ergo patet quod esse est aliud ab essentia vel quidditate. *(De ente et essentia,* cap. V. "Opuscul. et textus", Grabmann-Pelster, p. 42).

Estas mismas ideas, y frecuentemente con las mismas palabras, este parale-

Este principio básico del aristotelismo, que conocían tan bien los grandes comentaristas, hoy es desconocido. Prueba de ello es que no lo recoge ninguna historia de la Filosofía. Y sin embargo, el conocimiento de este paralelismo es necesario no sólo para la intelección de la filosofía aristotélica, sino también para la de otros sistemas derivados de éste aun cuando aparezcan contrarios; acaso precisamente por contrarios.

---

lismo mitigado, es el que utilizaron los primeros tomistas defensores de la distinción real entre la esencia y la existencia. Es el principal argumento según el tomista casi contemporáneo de Santo Tomás, Tomás de Sutton, y, a su parecer, apodíctico. Argumento que, según él, no niegan ni siquiera los adversarios de la distinción real; aunque para evitar en el caso concreto su aplicación, dicen no se trata de dos conceptos absolutos, sino que uno de ellos es relativo. Ello quiere decir que para Tomás de Sutton el paralelismo mitigado era principio admitido por todos.

He aquí sus palabras:

"Secundo deficit haec positio (la que niega la distinción real entre la esencia y la existencia) in hoc quod ponit incomposibilia, quod esse non est de intellectu essentiae et tamen quod non differat ab essentia realiter. Hoc enim verum est quod esse non est de intellectu essentiae creatae. Sed si non differat ab essentia realiter, necessarium esset dicere quod esset de intellectu essentiae. Cum enim esse actuale sit quiddam positivum et absolutum reale extra animam, oportet quod sit de intellectu alicuius realis. Aut igitur erit de intellectu essentiae aut alterius realis ut accidentis. Si autem non differt realiter ab essentia, manifeste sequitur quod non erit de intellectu alterius realis essentiae, a qua non differt realiter; et ita relinquitur quod sit de intellectu essentiae. Si tamen esse importaret privationem sicut hoc nomen unum, quod significat indivisionem, quae est privatio divisionis, posset non differre ab essentia et tamen non includi in intellectu essentiae, sicut hoc nomen "homo" non includit in suo intellectu unum. Propter quod non est nugatio, quod dicitur "homo unus" vel "ens unum". Similiter etsi esse importaret relationem—non realem—sed relationem secundum rationem sicut bonum quod importat relationem ad appetitum adhuc posset esse non differre ab essentia specifica... Patet igitur quod male ponunt qui dicunt quod esse non differat realiter ab essentia et tamen non est de intellectu essentiae". (Tomas de Sutton: *Questiones de reali distinctione inter essentiam et esse.* "Opuscula et textus", Grabmann-Pelster, pp. 25 y sig.).

"Alia est positio magnorum doctorum, quod in creaturis compositio essentiae et esse est realis, ita quod essentia et esse realiter differant. Et illa positio videtur mihi esse vera et necessaria *praecipue* propter unam rationem quam adducunt, quae *necessario* concludit: Quidquid enim non est de intellectu essentiae illud facit realem compositionem cum essentia et differt realiter ab ea, si aliud sit aliquid reale in eo, in quo est essentia. Nulla enim essentia potest intelligi sine illis, quae sunt partes essentiae. Sed omnis essentia creata potest intelligi sine esse. Possum enim intelligere humanitatem sine existentia actuali. Ergo esse, cum non sit de intellectu essentiae differt realiter ab essentia et facit realem compositionem cum ipsa.

Istam rationem quidam *conantur solvere* et dicunt quod illud non est de intellectu essentiae, si addat aliquid absolutum supra essentiam, tunc differt realiter ab essentia; tamen non addit nisi respectum, non oportet quod realiter differat ab essentia, sed solum secundum intentionem". (Ibid., p. 50). (Los subrayados son nuestros).

La limitación impuesta al principio del paralelismo explica el que los trascendentales del ser sean conceptualmente distintos y, sin embargo, no lo sean en la realidad. "Uno", v. gr., y "ser" responden a dos conceptos distintos y, sin embargo, no son dos realidades distintas; porque el concepto "uno" no expresa algo positivo, sino algo negativo: niega la división en el ser. Del mismo modo "verdadero" y "bueno" que indican no realidades, sino sólo relaciones, respecto del ser (respectivamente a la inteligencia y a la voluntad).

Este principio del paralelismo, con las atenuaciones indicadas, fundamenta toda la construcción aristotélica, en el orden físico, metafísico y lógico.

La división del ser finito en sustancia y accidentes "absolutos" con realidad distinta de la sustancia aun cuando dependiente, tiene aquí su fundamento. En su opúsculo *de ente et essentia* Santo Tomás dice expresamente que la sustancia es distinta e independiente de los accidentes porque también lo es su concepto; no así los accidentes, que son distintos de la sustancia, pero no independientes porque tampoco lo son sus conceptos (68).

Y dentro de la misma sustancia, la doctrina de la materia y la forma hasta llegar a una materia prima sin ninguna determinación y a una forma sustancial que da a la materia la determinación primera y la constituye en objeto, no es más que una proyección de conceptos: considerar que se verifica en la realidad nuestro proceso cognoscitivo, nuestro proceso mental. Un puro indeterminado, la pura indeterminación—tal es la materia prima aristotélica—que por sucesivas determinaciones de las formas con las cuales se funde en síntesis constituye todos los seres del universo; añadamos que esas formas no provienen del exterior, sino que salen de la misma potencia de la materia—como ellos dicen—y no podemos menos de pensar en Hegel.

Similar al del mundo físico es el proceso del mundo metafísico; pues Aristóteles reconoce un doble ser en las cosas: el ser físico y el ser metafísico: la esencia física y la esencia metafísica. Hacen las veces de materia y forma el género y la diferencia, y de la síntesis de los dos resulta la especie. V. gr., en el hombre, animal y racional son el género y la diferencia; y la síntesis de los dos constituye la especie, la esencia: hombre. *Constituye,* es decir: no son dos propiedades o dos manifestaciones de la esencia específica, sino dos "constitutivos", en el que uno determina al otro, haciendo uno las veces de forma y el

(68) *De ente et essentia,* cap. VII (V) ("Opuscula et textus", Grabmann-Pelster, p. 53).

otro de materia. Pero a su vez estos elementos resultan compuestos y se pueden descomponer hasta llegar al elemento último: al ser. Y henos aquí ante el terrible problema que atormenta a los grandes pensadores de todos los tiempos; problema todavía sin solución dice Heidegger (69). Problema insoluble en su planteo clásico, debemos decir. Pues el ser al recibir determinaciones para constituir los entes ¿es determinado por elementos exteriores, o se basta él sólo sin que sean necesarias ni posibles determinaciones provenientes de algo exterior? Es el problema que llaman del descenso del ente a los inferiores. La gravedad está en lo siguiente: Puesto que el último elemento cognoscitivo es el concepto —en esta teoría—y el concepto representa la esencia del objeto, a concepto único esencia única. Luego si se da un concepto único y unívoco de ser, tenemos que ir a parar a la identidad real, a la identidad total: al monismo absoluto.

Para obviar esta dificultad se han ideado entre los escolásticos diversas soluciones, que pueden reducirse a dos: negar que el ente, que el ser sea unívoco; o, si se admite, negar que en su concepto esté incluído todo: estén incluídas las diferencias de los seres. Pero si en el concepto de ente no se incluye todo, como lo que no es ser es nada, los seres se diferenciarían en nada, es decir: no se diferenciarían: así arguyen los partidarios de la primera solución. El concepto de ente no puede ser unívoco: admitirlo sería tanto como admitir la identidad total; tampoco puede ser equívoco, porque sería admitir el agnosticismo; queda una tercera solución y es la única posible—arguyen: la analogía: Hay que admitir la analogía dentro del mismo concepto de ser (70).

La solución no tiene nada de simple y sus seguidores—que presentan matices muy distintos—hacen verdaderos derroches de ingenio para no caer en ninguno de los dos extremos.

Pero es que el mismo problema que se presenta respecto del ser lo encontramos en los constitutivos metafísicos de los seres: en el género y la diferencia. Porque si cada uno de estos no representa más que una parte de la esencia metafísica ¿cómo pueden ser predicados del sujeto? Una parte nunca puede ser predicada del todo. No se puede decir: el hombre es cuerpo, es alma, es un brazo. Tampoco si el género y la diferencia representan partes de la esencia se podrán predicar de

(69) La Ontología medieval discutió copiosamente el problema, ante todo en las escuelas tomista y escotista, sin llegar a fundamental claridad (MARTÍN HEIDEGGER, *El Ser y el tiempo,* cap. I, pág. 4 (Traducción de J. Gaos, Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires 1951).

(70) SUÁREZ le dedica en sus *Disputaciones Metaphysicae* toda la disputación II (está traducida por X. Zubiri, en Revista de Occidente, Madrid 1935).

ella. La dificultad no podía ocultarse a mentes tan claras como un Santo Tomás o un Suárez, y apelan a la implicitud de un concepto en el otro (71). Pero ello equivale a trasladar el problema del ser a cada uno de los géneros y diferencias.

Las dificultades que se ofrecen en el orden lógico, derivadas del tantas veces indicado paralelismo, no son menos graves.

El concepto representa la esencia, toda la esencia, y sólo la esencia del objeto. Lo que no entra en el concepto, si es algo positivo y absoluto no pertenece a la esencia. Y como fuera de la esencia no hay más que accidentes; lo que no entra en el concepto tiene que ser accidental. Como la esencia representada por el concepto es la esencia abstracta, universal (los que dicen que la individual no son lógicos sin romper con la teoría), la individualidad no se incluye el concepto, ¿es luego, algo accidental? ¿Es uno individuo por algo meramente accidental? Por de pronto tienen que admitir que la individualidad es algo realmente distinto de la esencia. Y si es algo distinto ¿cuál es, en qué consiste el principio de individuación? He aquí otro grave problema filosófico bien conocido de todos.

La existencia, concepto positivo y absoluto, no entra en el concepto de esencia, ¿luego es realmente distinta la esencia de la existencia? Precisamente los primeros defensores de la distinción real se basaban en el paralelismo tantas veces indicado (72). Y efectivamente ahí, en la teoría del conocimiento es donde debe discutirse el problema: no como se ha planteado después.

Pero esa esencia representada por el concepto, en la que no entra elemento alguno individual, ni la existencia, ni referencia a ella ¿qué significa en el orden real? ¿Qué es?

El paralelismo y el problema de los universales de la Edad Media

Estas preguntas fueron presentadas, y son de sobra conocidas las discusiones entabladas en torno a ellas. Unos exageraban la realidad que responde al concepto (realistas extremos); otros la reducían prácticamente a la nada (los conceptualistas, o terministas, o nominalistas).

Estamos ante el tan debatido problema de los universales, que se desarrolló en dos etapas: del siglo IX al siglo XIII; queda orillado bajo la autoridad de los grandes escolásticos del siglo XIII, que ensayaron soluciones intermedias, y vuelve a resucitar más potente en el siglo XIV;

(71) SUÁREZ, *Disp. Met.*, disp. XV, sec. 11, nn. 16-17.
(72) Cf. not. 67.

pero ahora ya en una sola dirección, la nominalista. Debe su triunfo esta dirección al franciscano Guillermo de Ockam, el principal promotor del movimiento científico llamado entonces "vía moderna" en oposición a la "vía antigua", (la de los grandes escolásticos del siglo XIII) y verdadero padre de la teología protestante y de la llamada filosofía moderna, y, consecuentemente, del laicismo que caracteriza la sociedad moderna, laicismo en el que puso también su contribución directa con sus injustos ataques al supremo Jerarca de la Iglesia.

La idea central de su filosofía es el *individualismo*, el *individualismo absoluto* (73) ; y ese es precisamente el carácter de la cultura actual. Este absolutismo individualista es el fundamento último del laicismo. ¿Cómo llegó a tal individualismo?

La idea en la concepción griega, según queda dicho, representa *toda* la esencia y *sólo* la esencia, la substancia, de los objetos. Por lo mismo, a idea, a concepto único, esencia única ; a identidad conceptual identidad real: a distinción conceptual distinción real. Como la esencia de todos los individuos de la misma especie queda abarcada en un único concepto, pues el concepto representa precisamente la esencia específica, desligada de las notas individuantes. ¿Los individuos de la misma especie no se diferencian esencialmente? ¿Se diferencian *solo* accidentalmente? De no renunciar a los principios, la consecuencia parece obligada. Pero de aquí al monismo absoluto, al panteísmo hay sólo un paso. Y esta fué de hecho la posición final de algunos realistas extremos, v. gr., Escoto Erígena. Pero sin llegar a tales extremos, contenidos sólo acaso por los límites que les oponía la Fe, se encuentran dentro del realismo exagerado filósofos de tanta nota como un san Anselmo, cuyo clásico argumento a simultaneo para probar la existencia de Dios está basado en el ultrarrealismo; un Odón de Tournai († 1113) que, apoyándose en los mismos principios, intenta explicar la doctrina del pecado original: todos los hombres—dice—forman, en nuestros primeros padres, una realidad específica, que después se individualiza en los diversos hombres; luego los hombres—concluye—se distinguen realmente tan sólo por los accidentes individuales: doctrina idéntica a la de su también contemporáneo Guillermo de Champeaux (1070-1120); para quien la esencia en todos los individuos de una misma especie, es realmente la misma e idéntica (única; ni siquiera multiplicada en los individuos), de suerte que los individuos de una misma especie sólo difieren entre sí por los accidentes.

---

(73) Cf. G. DE LAGARDE, op. cit., p. 34-35; VIGNAUX, art. *Nominalisme*, en D. T. C. 11/1, 747-754.

Por huir de tales dificultades, obligados por el mismo paralelismo caen otros en el extremo contrario: niegan todo valor al concepto universal. Algunos incluso le niegan el carácter de concepto: los universales son—dicen—meras voces, nombres. Por esa razón recibieron el nombre de "conceptualistas" o de "nominalistas" y también "terministas". Las consecuencias de esta posición las veremos al exponer el nuevo nominalismo que surge con Guillermo de Ockam.

El paralelismo en Santo Tomás y Duns Escoto

¿Cuál fué la posición de los grandes escolásticos del siglo de oro, de un Santo Tomás, de un Duns Escoto...?

El genio de Santo Tomás no sólo se encontró con este problema, sino con otro no menos grave para el dogma: el *racionalismo,* que afloraba en todas estas concepciones—como que era la base, incluso del paralelismo o mejor un aspecto—pero era sobre todo el distintivo de la corriente averroísta, corriente que ejerció gran influjo principalmente en la Universidad de París (74) y habrá de correr paralela a la corriente nominalista y que al igual que ésta acusará su presencia tan destacadamente en la filosofía moderna.

Era presupuesto de la filosofía griega no sólo la proporcionalidad, sino la *igualdad* entre el cognoscente y lo conocido; por donde el cognoscente venía a ser la *medida* de la realidad. Por eso la mente no podía ponerse en contacto, conocer lo singular y concreto *como tales,* sino que antes tenían que ser universalizados, antes tenían que recobrar los caracteres de permanencia y necesidad, los mismos caracteres de que estaba dotada la mente.

Las consecuencias de este principio son obvias y graves. Aplicados al mismo Dios quiere decir que Dios como espíritu puro no puede conocer lo material y contingente; y que, por lo tanto, la providencia es imposible, como dirá el averroísta Siger de Bravante, con quien tendrá que habérselas Santo Tomás en la Universidad de París, plagada ya entonces de averroístas (75).

Si no hay providencia, la religión, al menos la positiva, la revelada, es de todo punto imposible. Tendríamos un Dios que no se ocupa, no puede ocuparse de las acciones de los hombres y que por serle desconocidos, ni siquiera podrá juzgarlos; tendríamos lo que en el racionalismo de la Edad Moderna se llamará Deísmo, un deísmo llevado a su

---

(74) A. Chollet, art. *Averroïsme,* D. T. C., 1, 2628-2638.
(75) A. Chollet, ibid.

último extremo; pues no sólo niega el hecho de la providencia, sino su posibilidad.

Pero es que el racionalismo es directamente, por sí mismo, por su misma esencia, opuesto a la religión revelada, a la revelación; pues si el cognoscente es la medida de las cosas, nada puede exceder su capacidad cognoscitiva, y caso de excederla, en virtud del principio de igualdad entre lo cognoscente y conocido, nunca, en ninguna hipótesis, lo revelado podría ser objeto de conocimiento; por lo mismo, la revelación propiamente dicha, la manifestación de misterios, es imposible. Porque o no hay misterios para la mente—que es la posición más lógica de este racionalismo—o de haberlos, serían *totalmente* inaccesibles a la inteligencia, ni podrían hacerse bajo ningún aspecto accesibles: se daría respecto de ellos el agnosticismo más absoluto. Por lo tanto hay que negar la revelación de misterios, y, consiguientemente, la existencia de una religión al menos substancialmente sobrenatural; y caso de admitirla (posición menos conforme con los postulados del racionalismo) negar su racionalidad; es decir: lo revelado no sería objeto de la razón, caería fuera de la esfera de lo intelectual, pertenecería a otro orden.

Las dos soluciones se han dado en el *racionalismo de la Edad Media* al ser aplicado al Dogma: e insistimos y subrayamos "racionalismo de la Edad Media", porque parece que estamos tratando del racionalismo moderno: es que éste procede de los mismos presupuestos que aquél. Descartes, el padre del racionalismo moderno, sostiene estos mismos principios casi con la exageración de Platón; y aún cuando él no sacó estas conclusiones contra el Cristianismo, estas conclusiones estaban implícitas en sus principios—que tampoco eran suyos—y se sacaron.

Hasta qué punto aflora el racionalismo en aquellos sistemas filosóficos de la Edad Media al ser aplicados al Dogma lo podemos colegir de la actitud de pensadores cristianos tan poco sospechosos como un San Anselmo: quien llega a admitir que, aun sin la Escritura y la autoridad, se podrían dar las "razones necesarias" en favor de las verdades de la fe, como la Trinidad, la necesidad de la redención, la resurrección de los cuerpos; y el mismo Abelardo, al que no se puede tachar de realista (por si alguien encuentra esta explicación respecto a la posición de San Anselmo) atribuye a los filósofos paganos, en concreto a Platón, el haber llegado con la razón al conocimiento de la Trinidad: la que él también quiere explicar con arreglo a sus doctrinas filosóficas y lo que consigue es negarla, pues las personas en su sistema quedan reducidas a modalidades de la Divinidad. Y no digamos nada

de las aplicaciones al Dogma del racionalismo de Roscelino, impugnado por el mismo San Anselmo y por Abelardo.

El racionalizar el Dogma, someterlo a la razón; es decir: a sus principios filosóficos, era la actitud de los que no renunciaban a aquella filosofía heredada, ni ante la palabra de Dios: sometían el saber divino al saber humano; proclamaban a la Dialéctica juez de la Teología y proponían la inteligencia y su conocimiento como única fuente del saber aun en materias teológicas, con exclusión de la autoridad de los Padres y de la Escritura, con lo que de una manera escéptica-dialéctica, subvertían diversas doctrinas de fe; es decir: eran consecuentes con su racionalismo. Tal por ejemplo, Berengario († 1088), maestro de la escuela de Tours, que, llevado de su racionalismo, negó la Transubstanciación (76). Oigamos lo que de estos filósofos dice su contemporáneo Otlot, en el *Dialogus de tribus quaestionibus* (77) : "Pues encontré unos dialécticos tan simples, que afirmaban que todos los dichos de la Sagrada Escritura se han de someter a la autoridad de la Dialéctica y que en muchas doctrinas creían más a Boecio que a los escritores sagrados..."

Es claro que esta posición de los filósofos tenía que provocar una reacción contraria en aquellos teólogos que, como es justo, tenían en más la palabra divina que la meramente humana. Sometimiento, o mejor: rechazo de la Filosofía, y de la Ciencia profana en el estudio de la Teología, fué la réplica de estos teólogos. Es la posición extrema. Es que un extremismo conduce a otro extremismo. Lo lógico hubiera sido rechazar como falsa aquella filosofía que no se adaptaba, pero no toda filosofía. Ello era abrir un abismo infranqueable entre la razón y la Fe: era abrir el camino a la teoría de la doble verdad: era admitir algo como verdadero en Filosofía sin que lo fuera en Teología y viceversa. Esta fué la posición adoptada por los que sin renunciar a su racionalismo, a la filosofía, querían salvar también las doctrinas de la fe. Siger de Bravante y posteriormente Juan de Janduno es un ejemplo y los averroístas en general (78).

Pero si se da doble verdad, si hay dos órdenes de verdades paralelas, debe en virtud del principio del paralelismo darse doble órgano de captación, doble facultad. La Edad Media no sacó la consecuencia, quizá no la previó, y sin embargo era la posición lógica y obligada dentro de su concepción. El racionalismo moderno la sacó y relegó la Fe a

---

(76) Dens. 355.
(77) ML, 146, 60, A. B.
(78) CHOLLET, l. c. (cf. not. 74); RIVIÈRE, art. *Jean de Jandum*, D. T. C., 8, 764-765.

otra facultad distinta de la inteligencia, llámase razón práctica, sentimiento, etc.

Este es el panorama científico con el que se encontró Santo Tomás. Y no está todo: hay que añadir el problema de la libertad, negada por los averroístas, la doctrina de la triple alma en el hombre y la de la unión meramente accidental del alma intelectiva: que además es única; no multiplicada en los individuos, porque la multiplicación solamente se tiene por la materia; y las substancias espirituales no tienen materia alguna: dicen los averroístas, que con esta doctrina de la unicidad del alma renuevan respecto del alma intelectiva, la posición del ya citado realista Guillermo de Champeaux, respecto de la esencia (79).

Y lo que más indigna al fervoroso aristotélico Tomás de Aquino es que pretendan hacer pasar tales doctrinas por aristotélicas (80).

Ciertamente que el intelectualismo exagerado exalta la facultad cognoscitiva con detrimento de las demás facultades. Sócrates, v. gr., reduce—prácticamente—la voluntad a la inteligencia. En ésta se halla para él el origen de las acciones buenas y malas. Consiguientemente si queda anulada la voluntad, queda anulada también su propiedad, la libertad. Pero Aristóteles, si bien para él el hombre es también un ser esencialmente cognoscitivo hasta el extremo de encerrar en la doble facultad cognoscitiva su esencia (animal racional es la definición aristotélica del hombre), con todo no llega a la anulación de la voluntad, ni de la libertad. Ciertamente las admite. Tampoco es aristotélica sino platónica la doctrina de las tres almas en el hombre, ni la de la unión accidental del alma intelectiva. Aristóteles admite una sola alma con las tres facultades, y esta alma se une al cuerpo sustancialmente (es su forma substancial).

La posición del Estagirita respecto de estas cuestiones es bien clara; y así con textos aristotélicos puede fácilmente Santo Tomás argumentar victoriosamente contra los averroístas.

Con todo ¿la pluralidad de almas no está más en consonancia con el principio del paralelismo, aun cuando se trate del paralelismo mitigado de Aristóteles?

A estas tres almas responden tres conceptos distintos; son conceptos positivos y absolutos—no negativos y relativos—luego Santo Tomás evita el consecuente negando el principio, negando el paralelismo (81).

---

(79) CHOLLET, ibid., 2, 635.

(80) Es el opúsculo 7. Para recalcar la pertenencia exclusiva a los averroístas comienza ya así: "Inolevit siquidem jamdudum circa intellectum error apud multos ex dictis Averrois sumens exordium" (cap. I).

(81) Así v. gr., en 1 q. 76, a. 3.° ad 4m; *De anima,* quaest. un., a. 3 ad 8m.

Lo niega en este caso para evitar la consecuencia. Pero, ¿renuncia definitivamente a él? Sería lo lógico, porque lo que resulta falso en un caso, es que es falso en sí. Y sin embargo, oigamos otros textos:

"Quidquid enim non est de intellectu essentiae vel quiditatis hoc est *adveniens extra,* et faciens *compositionem cum essentia,* quia nulla essentia sine his quae sunt partes essentiae intelligi potest. Omnis autem essentia vel quiditas potest intelligi sine hoc quod aliquid intelligatur de esse suo; possum enim intelligere quid est homo vel phoenix, et tamen ignorare an esse habeat in rerum natura. Ergo patet quod esse est aliud ab essentia vel quiditate". Precisamente en este texto deduce la distinción real entre la esencia y la existencia, de la distinción de los respectivos conceptos. Y si la distinción conceptual no importa distinción real, es que se trata de conceptos negativos o relativos como v. gr., en los trascendentales del ente: "Id autem quod est rationis tantum, non potest esse nisi duplex, scilicet negatio vel aliqua relatio. Omnis enim positio *absoluta* aliquid in rerum natura existens significat" (82). Y este paralelismo mitigado es el argumento aquiles de los primeros tomistas defensores de la distinción real entre la esencia y la existencia.

Y del paralelismo echa mano el Santo Doctor para probar la distinción real entre las potencias y el alma, la distinción real entre las facultades angélicas y sus esencias y la diferencia entre Dios y las creaturas (83).

Es que Santo Tomás no es un fanático de la filosofía como tantos otros de menos talento que él, no es un esclavo de la filosofía reinante. Su poderosa inteligencia le dice que lo que se opone al Dogma es falso; que no puede haber doble verdad, porque el mismo Dios es el autor de los dos órdenes: natural y sobrenatural; y que no es el Dogma el que debe someterse, sino viceversa: porque Dios no puede equivocarse, se equivoca el hombre. Esto lo percibe y precisa con suma claridad el Santo Doctor; y se impone a sí mismo la tarea de acomodar la filosofía al Dogma. Y por eso rechaza lo que se opone, y procura buscar nuevas soluciones y apuntalarlas con nuevas razones.

Así en los universales evita ambos extremos y se pronuncia por un realismo moderado: La objetividad del concepto afirma—y con razón— contra el nominalismo que hay que salvarla: el objeto del concepto existe: existe, pero no con la universalidad con que lo representa el concepto: hay que evitar también el otro extremo. Se da el hecho, pero no el modo. Existe, pero no así.

---

(82) Cf. not. 67.
(83) 1 q. 3, a. 3, C; *De spirit. Creat.,* a 10, C.

Bien; pero cabe preguntar: ¿Y cómo existe en la realidad? ¿Qué relación guarda con los demás elementos de la realidad, en la que se halla? ¿Se identifica? ¿Se distingue realmente? ¿Debemos atenernos para la explicación del modo de existir al principio del paralelismo?

Al no dejar resuelta esta cuestión fundamental quedan también sin solución eficaz las demás derivadas de ésta: v. gr., el principio de individuación, etc.

Si la filosofía reinante no se acomodaba al Dogma es que en su raíz había algún defecto: era preciso buscar ese defecto y corregirle. Ese defecto era el paralelismo, y en Santo Tomás tampoco queda corregido.

La perspicacia de Duns Escoto lo ve, e introduce un nuevo atenuante en el principio del paralelismo, con la admisión de unas nuevas entidades en la realidad que llama "formalidades". A distinción conceptual responde en el objeto distinción real o formal: no necesariamente real, como se decía hasta ahora.

Es un atenuante que no resuelve el problema. Si el problema brota de la raíz misma del principio, el problema subsiste mientras no desaparezca el principio; y el principio del paralelismo en Escoto sigue en pie y, por lo mismo, en pie siguen también las cuestiones a que da lugar. Y esas cuestiones vuelven a ser planteadas y solucionadas según la dirección que les imprime el doctor Sutil, recorriendo totalmente el camino iniciado por él: una subvaloración de lo intelectual en beneficio de lo individual.

El nominalismo surge inmediatamente tras el sistema escotista que supo, además, presentar tan al vivo las insuficiencias y deficiencias del realismo—aun del moderado—; surge... y surge arrollador.

Es Durando de San Porciano, es Pedro Aureolo y es, sobre todo, Guillermo de Ockam.

El dominico Durando de San Porciano, que de partidario del tomismo se convierte en acérrimo impunador, niega ya totalmente la existencia real de los universales y, consiguientemente, afirma que el primer objeto del entendimiento no es universal, sino singular (84).

PARALELISMO E INDIVIDUALISMO

Esta doctrina con sus consecuencias es convertida en sistema por el agudo Guillermo de Ockam. El audaz y rebelde franciscano no tiene

(84) Sin embargo, hoy es muy discutido el nominalismo de Durando. Investigadores de tanta nota como DE WULF *(Histoire de la Philosophie Medievale*, t. III. Lovaina, París 1947, p. 21) y GILSON *(La philosophie au Moyen Age*, París 1944, p. 626), niegan tal nominalismo. Otros, en cambio, como GODET (D. T. C., art. *Durand de Saint Puorcain*", col. 1965), persiste en afirmarla.

empacho en sacar ya él mismo muchas de las deducciones totalmente subversivas del orden sobrenatural y natural entonces universalmente admitidas. Las demás se encargará de sacarlas la historia. La semilla está sembrada y germinará.

Pero lo notable es que el sistema ockamista nace de los mismos principios que habían dado origen a los sistemas contrarios. El ultrarrealismo y el individualismo parten ambos del paralelismo.

Según el paralelismo, a distinción conceptual responde distinción real, y viceversa. Como las notas individuantes no entran en el concepto de la cosa—en el concepto universal—, universal y singular deben distinguirse realmente. Si se distinguen realmente, son en *absoluto* separables. Pero ello es absurdo; luego no puede coexistir en la misma realidad esos dos elementos, universal y singular. Los realistas, con más o menos atenuaciones, daban tal preferencia a lo universal que lo individual quedaba muy disminuído, o anulado. El nominalismo niega el universal real y se queda con sólo lo individual.

Precisamente, esa incompatibilidad de lo universal con lo individual en la misma realidad es la razón que continuamente alega Ockam para negar el universal real, para afirmar la existencia de sólo lo individual (85).

Pero Ockam no es un paralelista más. Las atenuaciones de los paralelistas moderados son desconocidas para el jefe de la escuela nominalista. Ockam es tan extremista como Platón. Y precisamente este extremismo lo llevará a establecer el individualismo *absoluto:* que es el distintivo de la cultura de la Edad Moderna. Consecuencia del paralelismo son las doctrinas de la separabilidad de la materia prima y la forma sustancial, y la posibilidad de la existencia separada de ambas (86). Y consecuencia de su paralelismo extremo es la negación de las

(85) Cf. OCKAM, 1 Sent., dist. II, q. IV, D. (En la cuestión IV trata de lo absurdo del realismo que admite un universal objetivo distinto del singular con distinción real; y en las cuestiones V y VI dice que resulta también incompatible el universal objetivo: aún cuando se admita una distinción sólo "formal" (al modo escotista) o de razón. Cf. VIGNAUX, l. c., 737-738.

(86) Después de afirmar que la distinción intelectual se corresponde exactamente con la distinción real, según lo que dice Averroes: que el entendimiento divide lo que la realidad une "intellectus est natus dividere adunata in re in ea ex quibus componitur": 1 Sent., dist. II, q. III, G.); y después de afirmar la distinción real entre los accidentes y las substancias, entre la materia prima y la forma substancial ("adunata in re sunt aliqua multa distincta realiter facientia tamen unum in re, sicut se habent materia et forma, subjectum et accidens et huiusmodi" (ibidem, q. III, H.); y de afirmar que todo lo distinto realmente (o intelectualmente, pues, para Ockam se corresponden *exactamente*—sin limitación alguna—ambas distinciones) es separable por la omnipotencia divina, dice: "illud principium commune: ubi quodlibet aliquorum convenit alicui contingenter, si non sit contradictio, Deus potest facere ipsum sine omnibus simul. Sic enim

relaciones. Todo lo conceptualmente distinto es también realmente distinto y en absoluto separable. Aplicada esta doctrina a las relaciones, llevaría a la conclusión de la separabilidad de éstas de su fundamento (dado que los conceptos son distintos). Ello es indudablemente inadmisible, luego las relaciones no pueden admitirse. Conclusión: el individualismo *absoluto* (87).

La negación de las relaciones es de consecuencias trascendentales, pues equivale a la negación de la causalidad. Si no hay relaciones, la causalidad es imposible. Las consecuencias de la negación de la causalidad las veremos en seguida en los sistemas que nacen según la nueva orientación.

Pero negadas las relaciones y negado el universal, la ciencia es imposible. "La ciencia versa sobre lo universal", era ya un axioma filosófico. Si el universal es una idea sin base objetiva no queda más que el dilema: negar la ciencia—y, consecuentemente, la vida intelectual y la inteligencia—o admitir una ciencia de las *ideas*, no de las cosas como hasta ahora. Se han seguido las dos direcciones hasta Kant, que pretendió armonizarlas y unirlas: la dirección empirista y la dirección racionalista, idealista.

Ockam—y más claramente sus inmediatos seguidores—se decide por la dirección idealista, quiere mantener la ilusión de que está todavía en la línea de la filosofía tradicional (88). Y de la filosofía tradicional no se mantiene más que el principio del paralelismo, que sigue aplicándose en toda la filosofía moderna. Hegel lo llevará al extremo de identificar ambos procesos, el lógico y el real: lo sumo ya de la correspondencia.

La mayor parte de los errores modernos, en germen o ya plenamente desarrollados, se encuentran en Ockam. La influencia y vigencia del ockamismo en los movimientos culturales posteriores—sobre todo en los que surgen frente o al margen de las doctrinas de la Iglesia—es en verdad sorprendente. Frecuentemente lo encontramos aliado con el racionalismo conservado en el averroísmo o bebido directamente en las mismas fuentes griegas.

---

probatur potissime materiam posse esse *sine omni* forma". *Quodl.*, q. V. (VIGNAUX, 767). (El subrayado es nuestro).

(87) Ockam hace el razonamiento de un modo similar. Dice que no se da en las cosas otra distinción que la real; que lo que es distinto, es en absoluto separable; por lo tanto, o hay que admitir el absurdo de la separabilidad de las relaciones de lo relativo, de su fundamento o negar las relaciones. Ockam se decide por lo último: No hay más que lo absoluto ("praeter res absolutas, scilicet substantia et qualitates nulla res est imaginabilis nec in actu nec in potentia" (*Summa totius logicae,* 1.º pars. cap. XLIX) (esta y otras citas—relativas a lo mismo—de Ockam y de Biel, véanse en VIGNAUX, 745-747).

(88) OCKAM está citando continuamente a Aristóteles y Averroes.

Veamos las consecuencias de la posición de Ockam: las que saca la lógica, las que sacará la historia y las que sacó su mismo autor. Estamos en la primera mitad del siglo XIV: fecha trascendental para la historia de Europa.

Puestos en el paralelismo ideal-real, negado el universal—es decir, el valor del concepto—hay que negar la esencia, la substancia de los objetos: el mundo queda reducido a un conglomerado de accidentes y el cognoscente a un conjunto de sentidos. Una inteligencia sin objeto no tiene razón de ser: el hombre ya no es el animal racional—definición que nos han legado los griegos—, el hombre es *sólo* animal.

Estamos en el empirismo inglés, en el sensismo. Un paso más y el mismo principio del paralelismo, la proporcionalidad o mejor igualdad que debe darse entre cognoscente y conocido, nos llevará al *hombre-máquina* de Lamettrie.

En efecto, los sentidos no conocen, no pueden conocer, más que lo singular y concreto. Dios, lo espiritual, relaciones, causas...: todo lo que no sea materia es imperceptible para los sentidos. Luego hay que admitir respecto de esos objetivos de la inexistente inteligencia el *Agnosticismo* más completo. El *Positivismo,* es posición lógica; no puedo admitir más que aquello que de algún modo conozco, aquello de cuya existencia me consta; ahora bien, lo único positivo, aquello de que me consta, que conozco, que veo, que palpo, es la materia: luego la materia es lo único que tengo derecho a afirmar como existente.

Pero si no hay razón ni necesidad que justifique la admisión de algo distinto de esta materia tangible, el último paso de la lógica es la negación, pues ya decían los antiguos que "non sunt multiplicanda entia sine necessitate" (89) : no hay nada distinto de la materia: el Materialismo es la última conclusión de la lógica, la última palabra del "progreso".

Pues la lógica se convirtió en historia, y estas conclusiones cobraron vigencia en la vida de Europa. El Enciclopedismo francés creyó, nada menos, que representaba el reino de la luz contra tantos siglos de tinieblas, y se propuso derramar esa "luz" sobre Francia y sobre Europa. En los gobiernos europeos, no se consideraba culto y amigo del progreso el que no comulgase con las nuevas ideas: que eran las ideas importadas de la filosofía inglesa.

La *Masonería,* que se creó entonces, fué un magnífico instrumento para la expansión de estas ideas. Las repercusiones en el orden reli-

(89) Es un principio muy utilizado en las lucubraciones de Ockam. (Cf. VIGNAUX, l. c., 764).

gioso son evidentes: el *Laicismo* doctrinal es una consecuencia obligada. Sin embargo, no se presentó como consecuencia inmediata: hubo de recorrer varias etapas intermedias. Nominalismo, Empirismo, Positivismo, Materialismo, Deísmo, Ateísmo, Laicismo, fueron etapas sucesivas: la historia, como siempre anduvo aliada con la lógica.

Pero no vamos a seguir el proceso lógico del Nominalismo; sólo queremos fijarnos en su dogma fundamental, porque es también el dogma fundamental de la cultura moderna y lo que le da fisonomía: el *Individualismo.*

El Nominalismo al afirmar como único existente al individuo—al individuo devalorado, desconocido, declarado objeto de segundo orden en el sistema cognoscitivo del realismo—lo convierte en único objeto del conocimiento, en el único objeto que debe ocupar la filosofía y la ciencia, en el único objeto de valor.

Parte del mismo principio del realismo y afirma el extremo contrario; y los contrarios pueden ser los dos falsos, y en este caso lo son. Tendría razón al afirmar la primacía de lo individual, si se limitase a la primacía y no al exclusivismo: pero ello era lo único que le permitían sus falsos principios; y así a fuerza de afianzar el ser individual lo desliga de toda trascendencia: social, religiosa e incluso física (90). Hubiera obtenido las mismas ventajas—pues obtuvo muchas, necio sería negarlo—sin los gravísimos inconvenientes. No hubiera roto el equilibrio, la armonía; porque, al hipertrofiar un elemento, sin la conveniente compensación a los demás, convierte al individuo en un mostruo y, a largo plazo, lo destruye: lo convierte en víctima de su misma hipertrofia. No hay peor enemigo de una idea que el que la exagera. Peor que decirle a uno: "eres nadie", es decirle: "eres Dios".

El hombre físico, el hombre naturaleza y el "homo animal"—el manojo de sentidos, con todas sus consecuencias—, y la naturaleza al servicio de ese "homo animal", constituye el verdadero valor y el verdadero objeto de estudio: nace la era del *Humanismo.* Se rompe con todo lo convencional y con todo lo que coarte al individuo, con todos los vínculos que aprisionan, con todas las instituciones supra—individuales y se vuelve a la libertad del paganismo; se busca la pura naturaleza, se odia la especulación racional, sobre todo si su forma no es bella: por eso se odia con pasión los barbarismos de la Escolástica y se prefiere a Aristóteles, Platón: el de la forma plástica, el de las imágenes brillantes. A las esencias, que eran el objeto del conocimiento intelectivo, sucede la pasión por las formas sensitivas: por las formas

(90) Recordemos que el nominalismo niega las relaciones.

bellas, por los bellos colores y por el movimiento; por el movimiento, antes proscrito por ser obstáculo al conocimiento intelectual. Literatura, bellas artes... adquieren un esplendor verdaderamente maravilloso.

La pregunta "qué es", es sustituída por la pregunta "cómo es". No se buscan esencias, sino *leyes,* las leyes del movimiento. El valor de lo estático es reemplazado por el valor de lo dinámico; y esta inversión de valores implica también un cambio en las concepciones respecto al mundo físico. No ya cada una de las cosas, sino la totalidad y en cuanto totalidad, este mundo, el planeta que habitamos ¿no estará sujeto a movimiento, no será una pieza más en la máquina del universo, en vez de contentarse con ser un mero espectador estático de las esferas celestes?

Ya en los mismos albores del ockamismo, los destacados ockamistas y distinguidos maestros parisienses Juan Buridán, Alberto de Sajonia —después obispo de Halberstadt—y Nicolás Oresmo—obispo de Lisieux—, según consta por investigaciones recientes (91) propusieron ya aquellas teorías que suelen comúnmente atribuirse a Copérnico y a Galileo.

Pero si todo es individual, si todo es material y concreto, si todo es móvil, todo temporal, no puede tenerse conocimiento fijo y permanente, conocimiento *cierto* de nada. En ningún momento se puede decir "es así", sino a lo más, "fué así". Cada verdad tendrá, a lo sumo, valor para un tiempo determinado, pero no para el siguiente; la verdad será, a lo más, *relativa* al tiempo, si es que en realidad se puede decir que es posible la verdad. *Relativismo* y mejor *Escepticismo* es lo que impone esta concepción moderna de la realidad.

El problema es semejante al planteado por las teorías de los sofistas que también negaban lo permanente.

¿Es que las Ciencias Naturales, la Física, las Matemáticas, los verdaderos valores que constituyen el delirio de la época se reducen a meras opiniones, no son verdadera ciencia?

Hace falta como en Grecia un Sócrates que salve la naciente ciencia, que aplique a la nueva temática los principios antiguos salvadores del saber.

El Sócrates aparece, el Sócrates moderno, es Renato Descartes. El filósofo griego había encontrado entre lo variable de las cosas algo permanente: la substancia. El filósofo de la Edad Moderna también busca y encuentra entre lo variable de las cosas, que le presentan los nuevos

(91) KLIMKE, *Historia de la Filosofía* (Barcelona 1947), pág. 294 (cita a Pablo Duhem).

sofistas, lo permanente: es la *extensión*. La extensión constituye para Descartes la esencia de los cuerpos. Pero, en virtud del paralelismo—tan extremado en Descartes—, tiene que hallarse en el sujeto un correlato de las mismas condiciones: ese correlato es el *pensamiento,* el pensamiento constituye la esencia del alma.

Para los empiristas—sucesores directos de los nominalistas—no existían substancias, existían sólo accidentes, actos. Descartes acepta la temática nominalista; y en esos accidentes, en esos actos, busca Descartes lo permanente, lo que, para el conocimiento, haga las veces de las abandonadas substancias. Y la extensión—esencia de los cuerpos—es un accidente; y el pensamiento—esencia del alma—es un acto, o sucesión de actos. Es decir, que el hombre no es un ser que piensa, sino el mismo pensamiento: si dejase de pensar dejaría de ser hombre.

Estamos exactamente en el polo opuesto del Nominalismo. Para el paralelista moderado Aristóteles, el hombre es un animal racional; para los nominalistas y sus derivados, es *sólo* animal, para Descartes, es *sólo* racional: ya que en el pensamiento encierra él toda la esencia del alma.

Estamos exactamente en el extremo opuesto al Nominalismo, pero, precisamente por eso, estamos aún dentro del Nominalismo: afianzando su dogma fundamental, el *Individualismo.*

Pero sigamos: Si el hombre es solamente racional todos sus conocimientos son ideas; en efecto, todos proceden, *exclusivamente* y como *único* principio, del alma racional. (Por eso, los animales, por no tener alma racional, son puras máquinas). Y esa alma se une sólo accidental, *estrínsecamente* al cuerpo. ¿Y *cómo* puede esa alma, solo estrínsecamente unida a la materia, ponerse en contacto con ella para conocerla? Por de pronto, las ideas que constituyen el conocimiento científico—dice Descartes—son *innatas,* pues la experiencia no nos manifiesta otra cosa que hechos concretos. Mas no adquiridas en una preexistencia que—en esto se separa de Platón—no admite Descartes, sino *impresas* por Dios. Para *actuarlas* (poseerlas actu) se requiere la experiencia, pero sólo como causa *ocasional.* Es decir: influencias propiamente causales de los cuerpos en el alma no se dan. Pero es que esas influencias causales ni siquiera las admite Descartes, entre los cuerpos: no admite acción mutua, *interacción* corporal. El Individualismo absoluto Nominalista aparece bien claro en Descartes.

Las consecuencias de estas afirmaciones cartesianas están bien a la vista. Aquí puede contemplarse en germen toda la filosofía posterior: la que se desarrollará, bien por deducción directa, bien como reacción: pero siempre dentro de la misma línea.

Mecanicismo, Idealismo, Subjectivismo, Racionalismo, son las deducciones inmediatas. De estos errores, aislados o combinados entre sí, nace la mayor parte de los errores posteriores.

Mecanicismo, pues niega toda actividad entre los cuerpos. El movimiento local, el único existente, no procede de la materia: ha sido impreso por Dios en un principio y continúa, sin poder variar ni siquiera en cantidad.

Idealismo, pues conozco *directamente* tan *sólo mis ideas:* únicamente por inferencia puedo llegar a las cosas. Y ¿quién me asegura que es real la existencia de esas cosas que yo no percibo directamente? ¿Quién me asegura que mis ideas tienen valor objetivo, y no son meramente subjetivas? La veracidad de Dios que no puede engañarme, contesta Descartes. ¿Y cómo me consta la existencia de ese Dios? Al principio de causalidad no puede eficazmente apelar, desde el momento en que no aparece justificado en su sistema: su mecanicismo es más bien la negación del principio; al menos, es la negación de la causalidad de hecho. El paralelista Descartes encuentra perfectamente legítimo—no podía menos—el argumento anselmiano.

Pero negado—y con razón—el valor de ese argumento, puede Kant con toda lógica declarar incognoscible para la razón la existencia de Dios, y negar, en consecuencia, la procedencia divina y el valor objetivo de esas ideas: que, por sus caracteres de universalidad y necesidad eran las que constituían la ciencia. Y tenemos ya las categorías kantianas, esas formas subjetivas, vacías, sin contenido.

El Subjetivismo kantiano, partiendo de premisas cartesianas, es legítimo.

Rotos los débiles puentes que Descartes había tendido hacia Dios, el *Inmanentismo,* en sus diversas formas, será el dogma fundamental de estas filosofías, en lo sucesivo. El "extrinsecismo" de la Revelación queda descartado como algo que se opone a este postulado incuestionable. La religión, incluso la que se dice sobrenatural—en concreto el Cristianismo, incluída la religión Católica—es un producto del yo, ha nacido exclusivamente del sujeto.

Eso es lo que queda—para ellos—bien sentado en estos sistemas: el individuo como único ser y única fuente de todo. En lo que sí cabe discusión es en situar el punto de origen, en localizar esos productos subjetivos entre los que está la religión: si en la razón *sola* (racionalistas), *también* en otras facultades (modernistas), o *exclusivamente* en otras facultades (respecto de la religión, Kant y muchos otros posteriores y actuales).

Porque el racionalismo cartesiano es rechazado por muchos, y no precisamente por su fuerte individualismo—por poner la razón individual como fuente y medida de las verdades: eso está plenamente dentro de la línea de esta filosofía, y eso ni se discute, sino por lo contrario, por la *mutilación* del individuo.

El Racionalismo mata la vida, esa espontaneidad vital que caracteriza al auténtico nominalismo y a la filosofía derivada por vía directa. Dentro de esa concepción nominalista Descartes no hizo sino establecer el antagonismo entre la razón y la vida: ese antagonismo de que tanto se habló y se habla.

Más aún: en puro nominalismo debe negarse la razón. Esa fué contra Descartes la reacción de Rousseau, que hizo con el individuo respecto de la sociedad civil lo que Lutero había hecho respecto de la sociedad religiosa, respecto de la Iglesia: romper los vínculos sociales, dejar al individuo libre. El liberalismo religioso y el liberalismo político son pura doctrina nominalista, y es lo que empezó haciendo ya el fundador —el mismo Ockam—sin llegar con todo a las últimas consecuencias, porque aún el ambiente no estaba preparado: tenían que extenderse y penetrar sus principios.

Ockam, como teólogo, saca las consecuencias preferentemente en el orden moral y religioso, y sienta las bases del individualismo religioso que se llamará Protestantismo; pues los dos principios fundamentales —libre examen y teoría de la imputación—son taxativamente de Ockam, quien admite como única regla de fe la Biblia interpretada individualmente y niega la necesidad de la gracia (92).

El determinismo luterano tiene también su raíz en Ockam. En efecto, negadas las esencias físicas, lo lógico es que se nieguen también las esencias morales y las sobrenaturales (la gracia). Negado el objeto, queda desvalorizada la facultad, adquiere primacía sobre la inteligencia la voluntad: se impone el voluntarismo. Esta supervaloración se aplica al mismo Dios. Las acciones no son buenas o malas en sí, sino exclusi-

---

(92) Sobre todo en sus trabajos polémicos, insiste mucho en la interpretación individual, sin hablar nunca del Magisterio Eclesiástico o de la Tradición. Sin embargo, en su obra teológica anterior aparecen expresiones como esta: "... ex traditis in Scriptura vel determinatione Ecclesiae" *(1 Sent.,* dist. II, q. I F., apud VIGNAUX, 778), y más abajo: "Et ideo cum omnia tradita in Scriptura Sacra et determinatione Ecclesiae et dictis sanctorum possunt salvari...": (ibid., col. 778). ¿Qué entendía por esas expresiones? ¿Porqué no vuelve a utilizarlas? ¿Hubo evolución en su pensamiento?

Respecto a la *libre aceptación,* véase: *I Sent.,* dist. XVII q. 1, LM; *III Sent.,* q. V, L; *Quodl. VI,* q. 1; BIEL, *Collet.* I, dist. XVII, q. 1, F.

vamente porque Dios quiere que sean buenas o malas (93); y esa voluntad divina, no condicionada por ley alguna antecedente, es la que determina toda actividad, incluso las voliciones del hombre. Por lo tanto, no hay libertad humana.

Es que no se atrevieron aun los primeros nominalistas a negar —como sería lo lógico—el alma racional, como harán sus sucesores, con lo cual les hubiera sido más fácil negar la libertad humana y también la divina y al mismo Dios: al que Ockam admite ya sólo por la fe, pues la razón, según él, no da más que probabilidades respecto a la existencia divina (94).

Esta doctrina voluntarista—negada la existencia de Dios—da origen al *positivismo* jurídico: Algo es bueno o es malo, únicamente si hay una ley positiva que lo admita o lo prohiba.

Y tenemos al hombre constituído en legislador supremo, en Dios. Mas ahora que el hombre es todo, es cuando es menos, es precisamente cuando es nada. Si todos sus derechos dependen de la concesión de otro, está totalmente a merced del capricho del otro: es tanto cuanto quiera que sea el otro, él por sí es nada. El que era el puro absoluto según la doctrina individualista, se convierte—como consecuencia de esa misma doctrina—en el puro *relativo* respecto de algo absoluto exterior a él. Ese puro absoluto es la voluntad de la mayoría, la voluntad colectiva (liberalismo), o es el Estado (los totalitarismos estatales), o bien la masa (socialismo), o la raza (racismo), etc.

En todas estas doctrinas, dado que no admiten más derechos que los del ser absoluto—cualquiera que este sea—no queda lugar para reconocer ningún derecho fuera de ellos: ni derechos de los individuos ni de instituciones no estatales. No cabe por tanto hablar de derechos de la Iglesia o de relaciones entre la Iglesia y el Estado. O nada de religión en la vida social o religión totalmente sometida y fomentada en tanto en cuanto puede ser útil para promover y mantener la unidad estatal.

Como la Iglesia no puede someterse a estas condiciones sin traicionar la voluntad de su divino Fundador, las consecuencias de esta doctrina se convierten para ella en persecución.

---

(93) Este voluntarismo divino aparece más claro en el ockamista BIEL: "Nec enim quia aliquid rectum est aut justum, ideo Deus vult, sed quia Deus vult ideo justum et rectum" *(Collet,* I dist. XVII, q. 1, a. 3, Coroll. 1, K, apud VIGNAUX, 764).

(94) A un ser el más perfecto de los posibles dice que no se puede llegar por la sola razón; y, por tanto, tampoco a la unidad de Dios, a que no hay más que un Dios *(Quodl. I,* q. 1, VIGNAUX, 780).

En fin: que los errores teológicos sobre la constitución de la Iglesia y sus derechos y relaciones no son sino aplicaciones de principios filosóficos erróneos. Esas aplicaciones generalmente las ensayan ya los mismos fundadores de tales sistemas filosóficos. Ejemplo nos ofrece el mismo que se puede considerar como padre de las corrientes culturales modernas, Guillermo de Ockam, que ya hizo aplicación de muchos de sus principios filosóficos a los derechos de la Iglesia. El principio fundamental de la cultura moderna, del que en última instancia parten todos los errores de estos últimos tiempos, hemos visto es el individualismo absoluto. Nació, como los errores contrarios anteriores a él, de una falsa concepción del hombre frente a la realidad, de una falsa concepción del hombre como ser cognoscitivo. La filosofía griega concibió al hombre como un espejo de la realidad, como algo *frente* al mundo y no *del* mundo. Esta desvinculación en el orden ontológico cognoscitivo es la raíz última de todos los errores. Corrientes filosóficas actuales —v. gr., el existencialismo—pretenden corregir esta falsa concepción; pero, hasta ahora, ciertamente sin gran fortuna. El hombre no es todo él, pero tampoco es sólo él; es él y, en cierto modo, lo demás. Por tener existencia propia, es algo absoluto; por estar relacionado es relativo: es absoluto y es relativo. Está *relacionado* con lo demás y con los demás y sobre todo con Dios. Y estas múltiples relaciones es lo que debe tener en cuenta el filósofo al precisar la significación y aptitud del hombre.

III

LA POSICION CATOLICA CLASICA Y OTRAS POSICIONES

La Iglesia y el Estado

Acerca de la constitución jurídica de la Iglesia no cabe discusión en el campo católico: la Iglesia ha dicho ya la última palabra en el concilio Vaticano. No que antes hubiese serias dudas acerca de determinados derechos, o prerrogativas, sino que después de las definiciones eclesiásticas la mera duda equivale a exclusión de la comunidad eclesiástica, a dejar de ser católica.

La Iglesia es una sociedad jurídica, suprema y perfecta en su orden, con una constitución determinada establecida por el mismo Jesucristo. Ello es incuestionable para todo católico. Por ser de institución divina, no puede recibir modificaciones de ningún poder humano; por ser su-

prema en su género, no puede estar—al menos directamente—subordinada a ninguna otra. ¿Y puede estarlo indirectamente? La pregunta la motiva el hecho de que hay otra sociedad también suprema y perfecta en su género y de que los súbditos de una son—o pueden ser—súbditos de la otra. Para ser ambas supremas y perfectas tienen que ser sus fines distintos y, consiguientemente, su naturaleza. El bien común temporal y el bien supremo espiritual son los respectivos fines.

Por lo tanto, ambas sociedades se mueven en esferas distintas. Pero aunque distintas, no son esferas totalmente exteriores, sino tangentes. Tangentes, no sólo por ser unos mismos los súbditos de ambas sociedades—los de la Iglesia son siempre súbditos de la sociedad civil—sino también por darse asuntos comunes, asuntos que caen—si bien bajo distinto respecto—bajo la jurisdicción de ambas. Un ejemplo, entre muchos, el matrimonio de los católicos: que es un Sacramento y surte efectos civiles. Bajo el primer aspecto, es de regulación eclesiástica; bajo el segundo, pertenece al Estado civil. Puede una potestad tomar un aspecto por la totalidad y no tener en cuenta el otro aspecto y los derechos de la otra potestad, y entonces surgen los conflictos. Para evitarlos, es necesaria una regulación. Y en esa ordenación ¿qué potestad es la que tiene la primacía? El fin de ambas potestades dará la solución: la primacía corresponde a aquélla cuyo fin sea superior, y superior es indudablemente el fin espiritual, el fin último. Por lo tanto, en los asuntos "mixtos" la iglesia debe tener la primacía.

Esa subordinación del Estado por razón del aspecto espiritual se llama poder *indirecto* de la Iglesia sobre el Estado.

El Estado, como todo lo creado, depende de Dios y tiene que sujetarse a sus leyes: a las leyes divinas, sean naturales o positivas. El hombre siempre, como privado y como público, es criatura de Dios, y siempre está obligado a reconocer su dependencia, su religión respecto de Dios, y a someterse a las leyes divinas; en una palabra: el hombre no sólo como privado, sino como público está obligado a ser religioso. Dado que la única religión divina, la única religión verdadera es la católica, las únicas leyes que se deben tener en cuenta son las leyes de la religión católica. Las demás religiones no son verdaderas, son erróneas; y el error en cuanto tal no tiene derechos, sólo tiene derechos la verdad. Consideradas en *sí mismas,* las otras religiones no deben tenerse en cuenta en la legislación y disposiciones estatales.

Esta tiene que ser la posición del católico consciente de la verdad de su religión, consciente de que su religión es la única verdadera: intransigencia, intolerancia dogmática. La tolerancia dogmática es sólo posible en el escéptico, en el que no está convencido de poseer la verdad.

La verdad no admite divisiones ni variaciones. En la actitud intransigente de una de las madres, conoció Salomón cuál era la verdadera madre. Sólo la Iglesia Católica, respecto a la doctrina, es irreductiblemente intransigente, porque sólo ella posee la verdad.

Decir que el Estado no debe tener religión porque la religión es un asunto meramente privado; que todas las religiones son igualmente verdaderas o igualmente falsas y que por lo mismo todas tienen ante el Estado los mismos derechos o ningún derecho; que la religión es libre y, por lo mismo, ni siquiera el individuo—mucho menos el Estado—está obligado a reconocer ninguna religión ni ninguno de sus derechos, son actitudes consecuentes con el individualismo liberal, pero posiciones inadmisibles a la mera luz de la razón y mucho más inadmisibles desde el punto de vista católico.

Una neutralidad estatal así concebida es además moralmente imposible. Un Estado así concebido no puede ser un Estado neutro, un Estado meramente arreligioso; sino que tiene que ser un Estado irreligioso: confesional de sentido contrario. Porque se trata de un laicismo doctrinal, nacido del convencimiento de que la religión debe estar ausente de la vida civil. Como, por otra parte, el Estado liberal, desde el momento que no reconoce ningún derecho que no proceda de él, es un Estado totalitario, al declararse laico se convierte en cesaropapista de signo contrario: éste imponía la religión como razón de Estado, el laico impone la irreligión por el mismo concepto.

Esta es—y no puede ser otra—la historia del laicismo del Estado: hacer laica toda la vida civil en todas sus manifestaciones, desterrar la religión de todas las instituciones y manifestaciones sociales. No sólo ser laico, sino *imponer* el laicismo, "laicizar" la sociedad. En su intento tiene que encontrarse con la Iglesia, que no puede renunciar a los derechos y deberes concedidos e impuestos por Jesucristo; y entonces surge la enemiga y la lucha contra la Iglesia: el Estado laicista se convierte en perseguidor de la Iglesia.

El Estado no puede ser laico en el sentido liberal, porque ello equivale a ser laicista y antirreligioso. ¿Y puede serlo en algún otro sentido?

¿Puede el Estado ser laico?

En la Edad Media, cuando había unanimidad de creencias, cuando no había más que un credo, la pregunta no hubiera tenido sentido. Pero la sociedad actual está minada por una incredulidad y una indiferencia ya seculares y profundamente dividida en sus creencias. El fin del Estado es procurar la paz y el bien común, y un Estado confesional

católico en una sociedad con profundas divisiones religiosas no podría obtener su fin: estaría en continuos conflictos con sus súbditos, y ni siquiera podría mantenerse. Un Estado en esas condiciones no puede ser confesional, tiene que ser laico. Pero caso de ser posible el Estado católico, de no seguirse inconvenientes graves de su confesionalidad y de sus privilegios respecto de la religión Católica ¿debe el Estado ser católico?

La pregunta podríamos generalizarla. Decimos confesionalidad *católica*, porque la religión Católica es la única verdadera y, objetivamente, su confesionalidad es la única legítima; pero puede darse el caso—y de hecho se da, v. gr., en los países islámicos—de que la mayoría sea de otra religión, y de que los dirigentes estén convencidos de la verdad de su religión. ¿Están obligados en su conciencia—objetivamente errónea—a mantener la confesionalidad del Estado? Objetivamente su posición es falsa, pero dado que ellos deben obrar según conciencia, y según su conciencia están en la verdad, parece debe aplicársele los mismos principios. Cierto que su conciencia es errónea, pero lo es invenciblemente, y por lo tanto inculpablemente. Posición errónea, pero legítima en conciencia.

Como la Iglesia Católica es la única que posee la verdad objetivamente, a ella ceñimos la pregunta: ¿Puede y debe el Estado de una sociedad católica ser confesional y conceder a la Iglesia Católica ventajas que no concede a otros credos?

La solución católica clásica

La solución católica clásica es la afirmativa, y—al menos a primera vista—parece la única conforme con las declaraciones de la Iglesia.

La doctrina católica clásica de un siglo a esta parte está formulada en la doctrina que se dió en denominar "tesis" e "hipótesis" (95). El ideal es el Estado católico confesional y a él debe tenderse en cuanto sea posible (la tesis). Un Estado que no sólo tenga en cuenta en su legislación los derechos sociales de la Iglesia, sino que autorice únicamente su culto oficial. Lo cual no quiere decir que se coaccione a nadie a abrazar la religión Católica, ni se le moleste por sus creencias distintas, ni se prohiba la práctica privada de otra religión; sino que no se permitan otros cultos públicos, ni igualdad de derechos religiosos: porque en el primer caso se trata de la verdad y en el segundo, del error, y nunca está permitido fomentar el error.

(95) Cf. "Documentos" 2 (San Sebastián 1949), pág. 123 ss.

Más cuando por la profunda división de credos, el Estado confesional católico puede resultar perjudicial al fin del Estado o a la misma Iglesia, aconseja la prudencia que se renuncie a esas ventajas y se conceda a todos iguales facilidades. (Es la hipótesis). La tesis es el ideal; la hipótesis lo que permiten las circunstancias.

Otras soluciones

Pero ¿no será la tesis algo irrealizable? De ser así, quedaríamos a merced del oportunismo de la hipótesis, sin una doctrina, sin unos principios fijos.

Así lo cree *Maritain.* Pero oigamos antes la opinión contraria de *Garrigou-Lagrange:* "En verdad, la tesis (la doctrina católica tradicional) no puede considerarse como un ideal meramente especulativo y que debe ser abandonado en la práctica, porque esta tesis enuncia el mismo fin que ha de conseguirse, es a saber que la verdadera religión ha de ser abrazada por los hombres no solo individualmente, sino también socialmente. Para la consecución de este fin se han de considerar las circunstancias; por lo tanto, en algún caso, o sea, per accidens, dicta la prudencia que algún mal se haya de tolerar para evitar un mal mayor. Pero abandonar la tesis, como algo puramente ideal, que sólo debe guardarse en las escuelas de teología, sería apartarse del mismo fin que se ha de conseguir. Sería esto caer en el oportunismo y apartarse más y más del amor de Dios y de las almas; además, la tesis que enuncia una gravísima obligación, se consideraría como una palabra vacía y como si fuera nada.

"De este modo, por el abuso de esta distinción entre tesis e hipótesis, como si la tesis fuera meramente especulativa y la hipótesis, la única regla práctica, poco a poco se destruiría la acción católica social; ya muchos católicos parecen ignorar las obligaciones de la sociedad para con Dios y consideran como algo legítimo la neutralidad del Estado, la neutralidad de la Escuela, la completa libertad de conciencia. Por este camino la sociedad se convierte radicalmente en irreligiosa y atea.

"De donde, a causa de este abuso, muchos teólogos substituyen la distinción entre la "tesis" y la "hipótesis" por la del "fin" y los "medios" que aquí y ahora son oportunos para este fin, de acuerdo al juicio de la prudencia. Sólo así se guarda lo que sobre todo hay que guardar, es a saber la intención eficaz del fin, de la que procede la rectitud y eficacia de la elección y de los medios al fin. Más aún; así se guardan al mismo tiempo en debida armonía, la autoridad de Dios y la

libertad de los hombres, en cuanto esta se diferencia de la licencia, que termina en la esclavitud de la corrupción" (96).

Para Maritain la "tesis" es un ideal irrealizable, una utopía, un puro ser de razón. Por lo tanto, debe ser abandonada y substituída por algo realizable. Este algo realizable que debe substituir ese dilema *tesis-hipótesis* es para Maritain el "ideal" histórico concreto" (97). ¿Qué entiende por "ideal histórico concreto"? El mismo se hace la pregunta y contesta: "Es una *imagen prospectiva* que designa el tipo particular, el tipo específico de civilización a que tiende una determinada edad histórica" (98). Y en otro lugar: "... es una imagen que encarna para un ciclo histórico dado y bajo una forma esencialmente apropiada a ese ciclo las verdades supra-históricas" (90). No es como la tesis una utopía, sino "una *esencia* ideal realizable... una esencia capaz de existencia y reclamando existencia para un clima histórico dado, respondiendo en consecuencia a un máximum *relativo* (relativo al clima histórico) de perfección social y política y presentando solo—y precisamente por implicar un orden efectivo de existencia concreta—la armadura, con esbozos ulteriormente determinables, de una realidad futura" (100).

El punto de partida de Maritain es la esencial historicidad del hombre, de la cultura y de las instituciones sociales humanas. El movimiento histórico, según él, es irreversible y "la humanidad, arrastrada por este movimiento irresistible, pasa por ciclos históricos varios, típicamente heterogéneos, que crean para los principios de la cultura condiciones de realización específicamente diversas y cuya fisonomía moral es mucho más profundamente distinta de lo que se suele pensar" (101). En virtud de esa irreversibilidad del movimiento histórico, lo vivido ya no vuelve a vivirse, las formas de vida no se repiten. A esa caducidad, ley esencial de lo temporal como tal, de lo histórico, "sólo escapan las cosas de orden suprahistórico y supratemporal, las cosas de la vida eterna; la Iglesia no muere, pero las civilizaciones mueren" (102).

Los principios cristianos están sobre lo temporal y por lo mismo no varían, son siempre los mismos; pero esos *mismos* principios tienen rea-

(96) GARRIGOU-LAGRANGE, "Documentos" 2 (1949), págs. 139-140.
(97) *Humanismo integral,* págs. 140-141 (3.ª edic. traduc. Alfredo Mendizábal, Santiago de Chile, 1947).
(98) Ibid.
(99) "Documentos" 2, pág. 140.
(100) *Humanismo,* pág. 141.
(101) *Humanismo,* pág. 143.
(102) Ibid.

lización distinta en los distintos ciclos históricos: se realizan de un modo *análogo,* no de un modo unívoco; son principios análogos, no unívocos. Y porque esos principios tienen una realización distinta, hoy no es posible una cristiandad tipo Edad Media (103), hoy no es posible ni concebible la realización de la "tesis".

Un Estado confesional que concede trato de favor a una confesión, aunque ésta sea la verdadera, la Católica, por no responder a las exigencias históricas, es irrealizable y perjudicial al Estado y a esas misma confesión.

Por otra parte, lo que interesa no es un Estado cristiano, sino una sociedad cristiana, vitalmente cristiana, no oficialmente: una sociedad regida por principios cristianos, en la que se respete la *dignidad* y los *derechos* de la *persona humana.* Y la dignidad y los derechos de la persona sólo se pueden respetar con un Estado laico. Sólo en un Estado laico están garantizados los derechos de las personas y los derechos y el libre desenvolvimiento de las instituciones sociales y religiosas; pues Maritain, entre el totalitarismo y el individualismo liberal, pone la sociedad *pluralista:* formada por individuos e instituciones. Un Estado confesional o que concede privilegios sociales a una confesión, perjudica incluso a esa confesión y no respeta los derechos de las demás personas y confesiones. Estado laico: para que la sociedad sea más religiosa—no para hacerla irreligiosa como el Estado liberal—; Estado laico en virtud de los mismos principios cristianos aplicados a las exigencias históricas (104).

Vialatoux y Latreille (105) defienden también el Estado laico como más conforme al espíritu cristiano. La "laicidad" del Estado es una exigencia de la *libertad del acto de fe.* Si el Estado es confesional, los que no profesen su religión se hallarán jurídicamente fuera de la nación y excluídos del bien común (106). No es que el Estado debe ignorar la existencia de la religión, ni la importancia para sus súbditos y, en consecuencia, no pueda establecer relaciones jurídicas armoniosamente concordadas con las diversas religiones, ni conceder preferencias a determinadas confesiones: sino que el Estado por ser un mero símbolo o un conjunto de instituciones no puede realizar actos religiosos, y las preferencias que conceda a determinadas concesiones que sean por su importancia nacional y no por la verdad reconocida de la religión (107).

(103) *Humanismo,* ibid., pág. 152.
(104) Ibid., pág. 177 ss.
(105) JOSEPH VIALATAUX et ANDRÉ LATREILLE, *Cristianismo y Laicidad,* en "Documentos", 4, San Sebastián 1950.
(106) "Documentos", 4, pág. 32.
(107) Ibid., pág. 36.

Como la libertad del acto de fe es una exigencia del cristianismo, y según Vialatoux y Latreille, es imposible sin el Estado laico, la laicidad del Estado no va contra sino que es una exigencia de la doctrina cristiana.

Courtney Murray (108) reclama la libertad religiosa como un elemento integrante de la libertad civil. La "libertas civilis" implica un conjunto de libertades, es un sistema, un todo: suprimida cualquiera de sus partes, se quebranta ese todo, se quebranta la libertad civil; y la libertad civil es una exigencia de estos tiempos y una realidad con la que debe contar la Iglesia al tratar de sus relaciones con el Estado. La Iglesia es siempre la misma, y en cuanto a este extremo la relación permanece invariable; pero no siempre es el mismo el otro término de la relación. Imperio, nación, individuo; "libertas imperialis", "libertas regalis", "libertas civilis": tal ha sido el progreso de la Historia. Y con esa libertas civilis debe armonizar su libertad la Iglesia. Ello no es ir contra los principios inmutables: es aplicarlos rectamente según las cambiantes exigencias históricas (109).

Max Pribilla (110) aboga también por la tolerancia religiosa del Estado: porque así lo exige la mentalidad moderna, y, consecuentemente, es más provechosa para la misma Iglesia. Pero aún como tesis: reporta más ventajas a la Iglesia la tolerancia estatal que la confesionalidad e intolerancia: ventajas para su recto desenvolvimiento y para su prestigio. Por lo mismo esta tolerancia debe ejercerse siempre y en todas partes, aun cuando las circunstancias permitan lo contrario.

Jacques Leclercq (111) mantiene la nomenclatura "tesis e hipótesis", pero con una interpretación distinta de la tradicional. La "tesis" es el ideal al que se debe tender; pero, como todo ideal puro, es irrealizable. La "hipótesis" es lo realizable. La hipótesis actual exige la libertad religiosa en *todas* partes; pues una nación actualmente no es algo hermético, algo encerrado en sí mismo, con vida independiente, sino que el mundo todo forma una unidad espiritual; y las ventajas para la religión en una nación se transformarían en perjuicios en otras: tanto más cuanto que los desaciertos de un gobierno con etiqueta católica repercutirían en el prestigio espiritual de la Iglesia en el mundo.

---

(108) JOHN COURTNEY MURRAY, S. J., *Contemporary Orientations of Catholic Thought on Church and State in the Light History,* en "Theological Studies" 10 (1949) 177-234; *The Probleme of the Religion of the State,* en "The American Ecclesiastical Review" 124 (1956) 327-352.

(109) *Contemporary...*", pág. 182.

(110) P. MAX PRIBILLE, S. J., *Intolerancia dogmática y tolerancia civil,* en "Documentos", 4 (San Sebastián 1950), págs. 63-82.

(111) JACQUES LECLERCQ, en "Documentos", 2 (San Sebastián 1949) 147-150.

Y. Congar (112) trata de superar las posiciones anteriores, añadiendo un nuevo elemento, el respeto a la verdad. He aquí sus palabras: "Yo veo en particular tres datos nuevos que intento valorizar, y que no niegan los anteriores sino que acaso llegarán a superarlos. Son los siguientes:

1.º La tolerancia vista como forma del respeto de la libertad de la fe.

2.º La tolerancia vista como forma del respeto de la trascendencia de la Iglesia.

3.º La tolerancia vista como forma del respeto de la verdad".

En el segundo punto insiste en los mismos extremos que Leclercq: los inconvenientes, para la Iglesia, de una excesiva identificación con el Estado. En el tercer punto trata de la conquista de la verdad; para esa conquista dice que es indispensable la tolerancia (113).

Puntos de vista semejantes no es difícil encontrar en otros varios escritores católicos de cuya ortodoxia tampoco es lícito dudar (114). No olvidemos que cada cual es hijo de su época y que el ambiente cultural es favorable a esta actitud. ¿Es acertada?

Análisis de los fundamentos de estas teorías

No entra en la finalidad de nuestro trabajo hacer la crítica de las opiniones reseñadas, sin embargo, respecto de los fundamentos filosóficos de las posiciones de este grupo de católicos, nos permitiremos unas ligerísimas reflexiones. El aspecto teológico, si son o no conciliables tales actitudes con las sucesivas declaraciones eclesiásticas, ya no es de nuestra incumbencia: será objeto de otras ponencias. A los errores teológicos hemos intentado buscar los presupuestos culturales, las bases filosóficas que los sustentaban. ¿Cuáles son y qué valor tienen los fundamentos de las opiniones de estos católicos? Por razones obvias, nos detendremos preferentemente en Maritain.

¿Es verdad que la historia evoluciona de un modo heterogéneo, como sostiene Maritain; que los ciclos históricos son esencialmente diversos;

---

(112) Ives Congar, *Orden temporal y verdad religiosa*, en "Documentos", 10 (San Sebastián 1952) 39-50.

(113) Ibid., pág. 49.

(114) En Francia y Bélgica, además de los citados, Journet, Joseph Lecler, Rolin, P. Rouquette, Guitton, Marcel; y en Alemania, Von Kohnel. Puesto que son católicos sinceros, ¿cómo interpretar las sucesivas declaraciones de la Iglesia? Creen se trata de posiciones *circunstanciales*, o también de contestaciones a actitudes heterodoxas, pero no de positivas declaraciones dogmáticas.

que los "mitos" (esos focos orientadores de la cultura, según la concepción maritainiana) son esencialmente caducos y esencialmente distintos?

Para probarlo históricamente, presenta Maritain el ideal de los tiempos modernos como contrapuesto al de la Edad Media: "al mito de la fuerza al servicio de Dios" *substituye* el de la conquista o realización de la libertad. (Por libertad entiende la libertad de *autonomía* de las personas) (115). Pero, como observa Díaz Alegría (116), no hay tal *substitución,* pues la defensa de la libertad de autonomía, de la *libertad de los hijos de Dios,* es un ideal que tuvo gran vigencia en la cristiandad de la Edad Media; y es un ideal eterno en el cristianismo, como que es nada menos, su centro. Este ideal coexistió con el otro ideal, también de validez perenne. Los dos "mitos" que Maritain considera contrapuestos, sucesivos e históricamente caducables, son dos principios de validez simultanea e imprescriptible. Los dos tienen que coexistir y coexistieron siempre en el cristianismo. Precisamente, las censuras eclesiásticas más fulminantes, en la Edad Media, cayeron sobre los sistemas monistas que, por ser tales, significa la anulación del individuo. Y monismo—y por lo tanto absorción del individuo—es el absolutismo estatal (entonces el absolutismo del imperio) contra el que durante siglos hubo de luchar denodada y eficazmente la Iglesia. La Iglesia fué la defensora de la dignidad (dignidad de hijos de Dios) y derechos de la persona humana. Y en una sociedad cristiana, que oía a la Iglesia, se respetaron esos derechos.

No hubo por tanto substitución, como afirma Maritain, sino disociación: disociación de dos principios que se exigen mutuamente. Hubo una disociación y una mutilación y, consecuentemente, una desnaturalización. Y así una idea tan cristiana como es la libertad individual se convierte en anticristiana. Pero ello no fué debido al progreso natural inherente a la historia, sino a una *desviación* en la *interpretación.* Nos explicaremos.

El hombre es finito y perfectible. Como finito, no abarca totalmente la realidad ya en el primer instante. Como perfectible, progresa en el conocimiento y asimilación de esa realidad. La *misma* realidad la va enfocando desde distintos puntos de vista. A medida que los va asimilando, progresa, pasa a otro. No que antes no percibiese acaso ya este aspecto de la realidad, sino que no lo enfocaba directamente, no estaba

---

(115) *De Regimine,* pág. 124; *Humanismo,* págs. 157 y 160.

(116) José M. Díaz Alegría, S. J., *Etica, Derecho e Historia,* págs. 167-168 (ed. Sapientia 1953, Madrid).

para él en primer plano. Este progreso es natural e independiente de interpretaciones y teorías. Pero el hombre es un ser racional y puede reflexionar sobre sí mismo e interpretarse e interpretar las cosas. Y aquí es donde cabe la desviación, el error: en las concepciones ideológicas que construye y que, a su vez, tanto influyen en el desenvolvimiento de su vida, en tomar como realidad total y única lo que sólo es faceta.

El hombre esencialmente es un ser absoluto y un ser relativo, individuo y ente social. Los dos aspectos se exigen y se condicionan y se afianzan mutuamente. La exageración de uno implica disminución o la anulación del otro y, al fin, la anulación de lo mismo que se exagera; porque la eliminación de un elemento esencial significa la anulación del sujeto. En la antigüedad y en la Edad Media se atendía más al aspecto relativo y al aspecto social del individuo; y dada la propensión de este cognoscente tan limitado que es el hombre, de tomar la faceta que enfoca, no como faceta, como elemento de la realidad, sino como la realidad total, la Iglesia, indefectible en virtud de la existencia divina, tuvo que intervenir repetidas veces para impedir la anulación del individuo e instituciones, hubo de combatir los sistemas monistas y los cesarismos o totalitarismos estatales.

A esa idea tan cristiana de la dignidad de la persona humana y de su libertad llega también el turno en la marcha del progreso: el punto de enfoque cae directamente sobre ella. Pero los peligros de exageración, de exclusivismo, pasaron ahora a este aspecto. La Iglesia también interviene, pero, por distintas circunstancias, ya no se oye su voz.

El individualismo absoluto, consecuente a la negación de las relaciones, será ya la doctrina que dará fisonomía a la Edad Moderna. Cómo se verifica ese tránsito en el orden doctrinal y a qué obedece, hemos intentado mostrarlo al exponer la raíz de los errores, al exponer los presupuestos culturales que los sustentan.

La insuficiencia de la doctrina del individualismo para explicar la naturaleza del hombre, de las instituciones y de las cosas en general, es notada ya por muchos pensadores modernos. Eso significa esas doctrinas filosóficas sobre la vinculación del hombre con el mundo circundante, esas filosofías que consideran al no yo un ingrediente—en cierto modo—del yo, v. gr., el existencialismo. Existe, además del individuo, otros individuos e instituciones, que también tienen sus derechos; y en virtud de la necesaria vinculación, de la correlatividad esencial entre los diversos seres e individuos, los derechos de unos implican obligaciones en los otros y viceversa: importan limitaciones a la libertad individual.

Por lo mismo, no puede basarse una teoría en los derechos y dignidad de la persona humana considerada aisladamente, como algo absoluto y total en sí, sino que debe considerarse también en relación con los demás individuos e instituciones, que también son sujetos de derechos.

Los derechos y libertad de cada individuo están limitados por los derechos de los demás; y entre esos derechos no está sólo la libertad ni sólo los bienes temporales: lo que verdaderamente afecta al fin último es lo más sagrado y lo más íntimamente personal. Todos estos respectos hay que tenerlos en cuenta en una regulación de las relaciones entre los individuos e instituciones, y de los individuos entre sí.

Debe respetarse la autonomía individual ¡indudable!; pero esa autonomía no debe considerarse aisladamente, sino en relación con otros valores—igualmente legítimos—de los demás, sean estos individuos o instituciones.

Que el Estado no debe manifestarse en ningún sentido ni debe intervenir: porque el Estado no tiene personalidad, no existe más que el individuo, el Estado es un mero símbolo, es una concepción del Estado sólo admisible en la doctrina del individualismo absoluto, pero de ningún modo en una recta interpretación del individuo en su doble aspecto esencial, de ente absoluto y relativo. Anular cualquiera de los dos aspectos es anular al individuo mismo.

Nos parece que la posición de estos católicos está influída por las doctrinas del individualismo absoluto: doctrinas que ya en los mismos círculos no católicos empiezan a ceder terreno ante su fracaso en la explicación del hombre.

Y respecto de la fundamentación histórica que a su teoría pretende dar Maritain, insistimos en que debe distinguirse entre *progreso* —sobre los distintos aspectos de la realidad—e *interpretación* de esos aspectos, de esa realidad. El primero es natural y necesario; el segundo no es natural, ni necesario: en él caben desviaciones. Maritain creemos no los distingue y toma por progreso necesario lo que es mera interpretación.

Sólo se puede hablar de heterogeneidad entre los diversos períodos históricos, respecto del segundo elemento: la interpretación. La percepción más directa, más clara y profunda de cada una de las facetas contribuye a un mayor conocimiento de la realidad y de las mutuas relaciones entre las distintas facetas. Y así no hay heterogeneidad ni oposición entre las distintas épocas, sino al contrario, éstas se completan. De ese modo los principios doctrinales sobre las mutuas relaciones, si

son legítimos, no sólo no pierden vigencia con el progreso histórico, sino que se pueden aplicar con más exactitud y con más rectitud.

La tesis de las relaciones de los individuos entre sí y de las relaciones entre las diversas instituciones y entre la Iglesia y el Estado, conocidas las respectivas relaciones y derechos, pueden aplicarse con más exactitud, sin los defectos que no era posible excluir cuando no se conocían tan exactamente los elementos relacionados. Las tesis verdaderas de carácter universal no pierden validez con las variaciones históricas. El apelar a la analogía—como hace Maritain—para salvar la validez universal de estas tesis, se debe a la equivocada interpretación de esas variaciones históricas.

CONCLUSION

Las teorías de estos católicos creemos parten también del extremado individualismo que domina los ambientes culturales de estos últimos siglos. En estas exageraciones individualistas no se reconocen otros derechos que es preciso tener en cuenta. Pero es que de la exageración individualista tampoco sale beneficioso el mismo individuo, la persona humana. El individualismo extremo lleva inevitablemente al totalitarismo, a la negación del mismo individuo. Un extremismo no se elimina con otro extremismo, sino quitando a los dos la base. Defensa del individuo y de los derechos individuales, sí; pero del individuo real, auténtico; no del individuo abstracto, considerado como un ente absoluto, sino del individuo concreto, considerado según todas sus relaciones y vinculaciones.

Sin embargo, creemos que las tesis de estos católicos contienen muchas aportaciones interesantes. La dignidad de la persona humana y la libertad individual no son patrimonio de la cultura laica moderna, sino de la Iglesia de donde las tomó aquélla. La libertad del cristiano, —"libertad de hijos de Dios"—, era—ya lo hemos advertido—una idea muy repetida en el cristianismo de la Edad Media. Razón tienen estos católicos al decir que esos son valores cristianos y que el Cristianismo debe infundirles su verdadero sentido. Esos valores personales, ciertamente, es preciso tenerlos muy en cuenta. Pero no nos encerremos en exclusivismos, de los que en última instancia saldría perjudicada la persona humana.

Bien interpretados los derechos personales, no los creemos incompatibles con las tesis católicas tradicionales. Sin embargo, no vamos a decidirlo con meras razones de orden natural: la inteligencia humana es falible. Consultemos los textos evangélicos según la interpretación infalible de la Iglesia, y tendremos la verdad. Mas ello será objeto de otras ponencias.



JOAQUIN SALAVERRI DE LA TORRE, S. J.
Prof. de Eclesiología en la Universidad Pontificia de Comillas (Santander)

LA POTESTAD DE MAGISTERIO ECLESIASTICO Y ASENTIMIENTO QUE LE ES DEBIDO

SUMARIO

INTRODUCCION

EN 1854, el día siguiente a la definición del dogma de la Inmaculada, Pío IX pronunció en Consistorio la Alocución *Singulari quadam*, en la que denunció la vana opinión de los que, rechazando la autoridad de la Iglesia, presumían tratar las disciplinas teológicas con la misma libertad e independencia con que pueden ser tratados los temas puramente filosóficos (1).

Justamente a los 100 años, en 1954, hemos vivido un hecho muy semejante. Pío XII, el día siguiente a la Canonización solemne de San Pío X, dirigió su Alocución *Si diligis* a los Obispos del mundo, que acudieron en gran número a Roma para esas solemnidades, denunciando las erradas pretensiones de los que en nuestros días se creen maestros de teología autónomos e independientes del Magisterio jerárquico (2).

Entre esas dos fechas, desde mediados del siglo pasado hasta el presente año, la actualidad de la doctrina sobre el Magisterio eclesiástico ha ido siempre en aumento. Las intervenciones de la suprema potestad de la Iglesia, afirmando los derechos inalienables y los deberes ineludibles de su Magisterio, se repiten con mucha frecuencia a lo largo de todo el siglo. Baste mencionar las tres intervenciones más destacadas en ese tiempo, en torno a las cuales han ido girando otras complementarias: la del Racionalismo y Semiracionalismo, de mediados del siglo pasado, que hizo necesarias las definiciones solemnes del Concilio Va-

(1) Diciembre 9 de 1854: *Col. Lac.* 6, 844; *Acta Pii* IX, 1, 621; DENZ 1642-45.
(2) Mayo 31 de 1954: AAS 46 (1954) 313-317.

ticano (3) ; la del Modernismo, a principios del presente siglo, a la que dió solución auténtica la Encíclica *Pascendi* de San Pío X (4) ; y en nuestros días la de los planteadores del "Problema teológico" y defensores de la llamada "Nueva teología", en contra de los cuales el Pontífice reinante opuso oportunamente su Encíclica *Humani generis* (5).

Las orientaciones recentísimas de Su Santidad Pío XII, sobre el deber de sumisión a la autoridad del Magisterio eclesiástico, las hallamos expuestas principalmente en tres documentos importantes de los últimos años.

Primero, en la Encíclica *Humani generis* de 1950, dirigiéndose a los profesionales de la Teología, que pretendían liberarse de la tutela del Magisterio para centrar sus esfuezos, sin prevenciones, en la investigación directa y objetiva de las mismas fuentes, les inculca un principio doctrinal y un criterio metódico de capital importancia.

El principio doctrinal es, que "en las cosas de la fe y la moral la norma próxima y universal de verdad para el mismo teólogo es el sagrado Magisterio, por ser el que Cristo encargó de la custodia defensa e interpretación del Depósito de la fe" (6).

El criterio metódico, deducido del anterior principio, es, que al teólogo no le corresponde la iniciativa de investigar autónomamente en el Depósito de la revelación y declarar el sentido auténtico de las verdades en él contenidas, sino que su labor propiamente consiste en hacer ver "cómo se hallan en las fuentes de la doctrina revelada las verdades que auténticamente enseña el Magisterio viviente de la Iglesia; porque no a los simples fieles ni a los mismos teólogos, sino sólo al Magisterio jerárquico encomendó el Redentor la interpretación auténtica del divino Depósito" (7).

La trascendencia y alcance de este principio doctrinal y de este criterio metódico a nadie se ocultan. El deber de sumisión que postulan es manifiesto, aunque están todavía por investigar todas las derivaciones y ramificaciones que su aplicación podrá tener en el futuro desarrollo de la Teología católica.

---

(3) Ses. III, *Const. Dogmat. De fide catholica,* Abril 24 de 1870; Ses. IV, *Const. Dogmat. I. De Ecclesia Christi,* julio 18 de 1870: Denz 1781-1840.

(4) Setiembre 8 de 1907: ASS 40 (1907) 593; Denz 2071-2109. Cf. Sancti officii decretum *Lamentabili,* julio 3 de 1907: Denz 2001-2015.

(5) Agosto 12 de 1950: AAS 42 (1950) 561-577; Denz 3005-3030. Cf. J. Salaverri, *El problema de la Nueva Teología:* Sal Terrae 38 (1950) 143-151.

(6) AAS 42 (1950) 567 Denz 3013.

(7) AAS 42 (1950) 568-569; Denz 3014. Cf. Pío IX, *Epistola Inter gravissimas,* octubre 26 de 1870: *Acta Pii IX,* 5 (1870) 258-260.

El segundo documento es el discurso a la Universidad Gregoriana, con ocasión de su cuarto Centenario, en octubre de 1953. A los Profesores, Exalumnos y Alumnos de aquel centro de estudios pontificios, el primero de la Cristiandad, el Santo Padre inculca la superioridad e independencia del Magisterio de la Iglesia con relación a toda norma que no sea las mismas fuentes de la revelación.

Aludiendo a los autores que parecen equiparar y aún anteponer a la del Magisterio la autoridad de algunos Doctores insignes, aprobados por la Iglesia, advierte el Pontífice, que por grandes que hayan sido las alabanzas con que los Papas han recomendado sus obras, sin embargo, la Iglesia "nunca usó ni usa como fuente original de verdad la doctrina de algún Doctor, por Santo y excelso que se le suponga. Cierto es que tiene por grandes Doctores y les prodiga sus mayores alabanzas a Santo Tomás y a San Agustín; pero como infalibles sólo reconoce a los autores inspirados de las Sagradas Escrituras". Y la razón es, "porque la Iglesia, para cumplir el mandato divino de custodiar e interpretar las Sagradas Escrituras, es la depositaria de la divina Tradición, viviente en su seno, y se halla bajo la tutela y guía del Espíritu Santo, y por eso ella es para sí misma la fuente de la verdad" (8). En estas palabras tenemos expresada la razón más profunda por la que el Magisterio de la Iglesia debe ser reconocido y acatado como la única norma próxima de verdad católica, a saber, porque con la eficaz asistencia del Espíritu Santo, él es el único depositario auténtico, custodio seguro e intérprete infalible de las Escrituras y de la divina Tradición, las dos fuentes únicas de la verdad revelada.

El tercer documento es la Alocución dirigida a los Obispos, unos quinientos (9), que asistieron a las solemnidades de la Canonización de San Pío X. En ella trata de los derechos y deberes de la potestad magisterial de la Iglesia, que por derecho divino es exclusiva del Papa y de los Obispos. Después de recordar y renovar las enseñanzas de la *Humani generis*, sobre el deber de los teólogos de acatar y seguir las orientaciones del Magisterio jerárquico, hace extensiva la necesidad de la misma obediencia a los seglares o laicos, que en nuestros días "pretenden constituir una categoría especial de teólogos independientes, distinta de los que ejercen el magisterio público en la Iglesia" (10).

---

(8) Allocutio *Animus Noster*, octubre 17 de 1953, AAS 45 (1953) 685. Cf. F. PELSTER, *La autoridad de Santo Tomás en las Escuelas y ciencias eclesiásticas*: Est. Ecl. 27 (1953) 143-166.

(9) E. PLA Y DENIEL, *Carta pastoral sobre la Canonización de San Pío X y las dos Alocuciones de Su Santidad Pío XII* (1954), pág. 7-12.

(10) Allocutio *Si diligis*, mayo 31 de 1954: AAS 46 (1954) 314-317: J. C. FENTON, *The Papal Allocution "Si diligis"*: Amer. Eccl. Rev. 131 (1954) 186-198.

Aunque es verdad que desde muy antiguo ha habido seglares que se dedicaron a la investigación y a la enseñanza de las doctrinas cristianas (11), sin embargo también es cierto lo que contra ese prurito de independencia afirma sin vacilaciones Pío XII, "que en las cosas que tocan a la salvación de las almas, no ha habido nunca, ni habrá, ni puede haber en la Iglesia magisterio de ninguna clase que se sustraiga a la autoridad y vigilancia del Magisterio jerárquico del Papa para la universal Iglesia, y de los Obispos, sucesores de los Apóstoles, cada uno para aquella parcela del rebaño de Cristo que el Romano Pontífice le ha confiado, porque estos son los únicos maestros de derecho divino que Jesucristo ha puesto en su Iglesia" (12).

En los tres documentos mencionados aparece evidente el celo con que el Santo Padre afirma la autoridad imprescriptible del Magisterio eclesiástico y exige la verdadera subordinación de todos a la única norma próxima de verdad católica, que es el Magisterio jerárquico.

I

LA POTESTAD DE MAGISTERIO LA RECLAMA LA INDOLE PECULIAR DE LA IGLESIA COMO SOCIEDAD SOBRENATURAL

La Iglesia es una sociedad en el sentido propio de la palabra. Tiene su bien común, sus poderes públicos, sus leyes, sus sanciones; tiene un pueblo gobernado, que con sus actos debe cooperar al logro del bien común. Sin embargo la Iglesia difiere tan hondamente de las sociedades

(11) Cf. J. SALAVERRI, *La Filosofía en la Escuela Alejandrina:* Gregor 15 (1934) 485-499; *Misión educadora de la Iglesia,* Rev. Esp. Teol. 9 (1949) 223-264; Y. CONGAR, *Jalons pour une Théologie du Laïcat* (1953), págs. 407-449. Para no mencionar más que a los seglares más distinguidos, que en la antigüedad cristiana se dedicaron al cultivo o a la enseñanza de las doctrinas del Cristianismo, podemos citar a San Justino, a Tertuliano, a Panteno, a Clemente de Alejandría y a Orígenes, éste durante los 25 años de su magisterio en la Escuela Alejandrina antes de ser ordenado de Presbítero (205-230). Después del gran Orígenes, merecen también ser citados Victorino, Pánfilo, Sexto el Africano, Lactancio, Firmico Materno y Próspero de Aquitania en el Occidente; y en el Oriente, los historiadores de la Iglesia Sócrates y Sozómeno, y Evagrio el Escolástico. Además se ha de notar que no pocos Santos Padres ejercieron la docencia teológica también antes de ser clérigos, como San Cipriano, San Basilio, San Gregorio de Nacianzo, San Paulino de Nola, San Jerónimo y San Agustín; Cf. Y. CONGAR, l. c., págs. 428-431.

(12) Allocutio *Si diligis:* AAS 46 (1954) 317.

naturales, que el concepto mismo de sociedad y los atributos sociales no le convienen sino de un modo análogo, respecto a la sociedad civil.

La sociedad natural procede de Dios como autor de la naturaleza, es obra de su providencia general dentro del orden de la creación, corresponde a la potencia pasiva natural del hombre, que se nos descubre y facilita espontáneamente por nuestras mismas facultades y virtudes naturales, y nos garantiza el logro de un bien común puramente natural más o menos pleno y perfecto.

La Iglesia, por el contrario, procede de Dios como autor del orden sobrenatural, es obra de una providencia especialísima dentro del orden de la redención, corresponde a la potencia pasiva obediencial del hombre, que sólo la revelación y las virtudes de la gracia nos pueden descubrir y facilitar gratuitamente, y que nos garantiza la asecución del bien sumo de nuestra santificación y salvación sobrenatural (13).

Según esto, la Iglesia es de un orden totalmente diverso y superior al de las sociedades naturales, tanto por su naturaleza como por su fin y por las causas que le dan el ser. Por su naturaleza, por ser el Cuerpo místico de Cristo; por su fin o bien común, que es la vida divina comunicada a los hombres por la fe, los Sacramentos y la ley revelada; por sus causas, que son los poderes, las gracias, los dones y las virtudes, que nos mereció Cristo con su sacrificio en la cruz (14).

De esta radical diferencia se deduce necesariamente la diversidad de los poderes sociales. La sociedad natural no tiene ni necesita más que el poder de gobierno, que en la sociedad perfecta se llama potestad de jurisdicción y está integrada por la triple función legislativa, judicial y ejecutiva. Ese poder se ordena a lograr la cooperación efectiva de todos al bien común que dicta la naturaleza, y no exige de sus subordinados sino ese conformismo jurídico de orden práctico.

---

(13) Cf. CH. JOURNET, *L'Église du Verbe Incarné*, 2 (1951), págs. 7-9, 486-488, 1186-1189; F. SUÁREZ, *De legibus*, lib. 4, cap. 8, nn. 1-6. *Defensio fidei*, lib. 3, cap. 21, n. 1.

(14) *Cathechismus Concilii Tridentini, De symbolo fidei*, art. 9: Edic. Desclée (1890), pág. 77: "Nec vero levia mysteria in hoc vocabulo [Ecclesiae] continentur. Etenim in evocatione, quam Ecclesia significat, statim divinae gratiae benignitas et splendor elucet, intelligimusque Ecclesiam ab aliis *Rebus publicis* maxime differre; illae enim humana ratione et prudentia nituntur, haec autem Dei sapientia et consilio constituta est; vocavit enim nos intimo quidem Spiritus Sancti afflatu, qui corda hominum aperit, extrinsecus autem Pastorum et praedicatorum opera ac ministerio. Praeterea ex hac vocatione quis nobis finis propositus esse debeat, nimirum aeternarum rerum cognitio et possessio, optime perspicimus... Quare merito Christianus populus... Ecclesia dicitur; quia terrenis et mortalibus rebus contemptis, caelestes et aeternas tantummodo consectatur". Cf. Y. CONGAR, *Esquisses du Mystère de l'Église* (1953), págs. 47-52.

La razón de esto está, en que la sociedad natural recibe los miembros ya hechos, y con ellos y en ellos la aspiración innata a un bien social ulterior y la capacidad de lograrlo por sola la mutua colaboración. Y en esa misma aspiración y en esa capacitación natural van entrañados los principios que la facultan para coordinar las actividades de sus miembros en orden al bien común, que son sus poderes sociales. De modo que recibiendo esos principios y esos poderes de sus miembros, no necesita dictárselos ni imponérselos, sino solamente ordenarlos y administrarlos.

En cambio la Iglesia, antes de ejercer sobre los suyos la autoridad de gobierno, necesita constituirlos o darles un nuevo ser, incorporándolos a la vida nueva del Cuerpo Místico por el bautismo (1 Cor. 12, 13). Y como la Iglesia es una sociedad sobrenatural, que vive esencialmente de la verdad en la caridad (Eph. 4, 15), y no de una verdad y caridad cualesquiera, sino de aquella verdad y caridad que Dios se ha dignado revelarnos en su Hijo (Ioan. 1, 14) ; de ahí que además del poder de gobierno y como base ineludible de él, la Iglesia necesita las potestades de Magisterio y Sacerdocio, para constituir y mantener a sus miembros en su propio ser sobrenatural, del que carecen según su naturaleza. Por eso la Iglesia necesita y recibió, además de la de Gobierno, las potestades de Magisterio y Sacerdocio, por participación de los poderes de Aquel que, siendo "el camino, la verdad y la vida", es así mismo por autoridad de excelencia, el Rey, el Sacerdote y el Maestro, que conduce a los hombres a la vida inefable de unión sobrenatural con Dios en la verdad y en la gracia (15).

De lo que precede se deduce que a la sociedad natural le vienen los poderes mediatamente de Dios, en cuanto autor de la razón y de la naturaleza, e inmediatamente de la exigencia y capacidad innatas del bien común, que radican en la misma naturaleza del hombre. En cambio en la Iglesia todos sus poderes jerárquicos proceden de lo alto y descienden de Dios inmediatamente, en cuanto autor de la revelación y de la gracia, por mediación de Cristo, a los Apóstoles y a sus sucesores (16)

Pero hay más, y es que en esta ley de procesión jerárquica las potestades de la Iglesia no dejan de ser ejercidas a la vez y primariamente por el mismo Cristo. Porque no habiendo en el hombre más que potencia obediencial para ejercerlas como dejamos dicho, y no pudiendo ser

(15) Ioan 14, 6 "Ego sum via, veritas et vita: nemo venit ad Patrem nisi per me". Ioan 1, 7 "Gratia et veritas per Iesum Christum facta est". Cf. J. SALAVERRI, *Sacrae Theologiae Summa,* I, 3, *De Ecclesia,* (1952), nn. 1284-1327; *La triple potestad de la Iglesia,* Misc. Comill. 14 (1951) 29-35.

(16) Mat. 10, 40; 28, 18-20; Luc. 10, 16; Ioan 17, 18; 20, 21; CLEM ROM, *ad Cor* 42, 1-4: ROUËT 20; TERTULL. *De praescriptione,* n. 21: ROUËT 293.

el hombre por su naturaleza más que a modo de instrumento para la producción de los efectos sobrenaturales que operan, es necesario que como causa primaria o principal las ejerza, aunque invisiblemente, el mismo Cristo por medio del Papa y los Obispos. Y por esta razón el Papa y los Obispos no son sucesores, sino vicarios o mandatarios de Cristo, y en cuanto tales no tienen más que una mera participación ministerial y visible en el ejercicio de las potestades mesiánicas, como ampliamente nos lo explica Su Santidad Pío XII en la Encíclica "Mystici Corporis" (17).

Basta lo indicado para que advirtamos cómo la potestad de Magisterio entronca con el mismo ser sobrenatural de la Iglesia. De ahí la obligación ineludible y peculiarísima de acatamiento y sumisión que nos impone, por ser de un orden muy superior al de las potestades naturales. De ahí también el que no baste para satisfacer a sus exigencias un mero conformismo de orden práctico. Si el conformismo jurídico de orden práctico puede en general ser suficiente para corresponder a lo que exige el derecho en el orden natural entre los hombres, de ningún modo puede bastar para cumplir las obligaciones que nos imponen las potestades de la Iglesia, por ser ésta esencialmente un organismo vital, que vive de la gracia y se halla totalmente fundado sobre la verdad revelada. La verdad, que nos ha sido revelada, y la caridad, fruto de la gracia de Cristo, reclaman esencialmente una aceptación intelectual y una libre entrega de la voluntad, que no se exigen, ni se requieren, ni se dan en un mero conformismo práctico. La adhesión intelectual y la entrega libre de nuestra misma voluntad nos las exige la Iglesia en cuanto sociedad trascendente, destinada por Dios a lograr que la doctrina y la moral reveladas informen la vida de la humanidad redimida por Cristo.

II

INSTITUCION POSITIVA DEL MAGISTERIO AUTENTICO

A. Los que la niegan

La realidad de un Magisterio eclesiástico ha sido puesta en duda ya desde los primeros siglos de la era cristiana. Los Gnósticos primeros y después los Montanistas apelaron a un iluminismo individual derivado

(17) AAS 35 (1943) 199, 207, 209-211, 216-218. Cf. León XIII, Ecicl. *Satis cognitum* ASS 28 (1896) 725, 729, 732, 735-737.

de las fuerzas ocultas de la razón, o procedente del Espíritu Santo, que excluía toda autoridad magisterial jerárquica (18). El indiscutible talento de Tertuliano, ya montanista, dió a sus teorías la formulación que podemos llamar clásica. Afirmó la oposición irreductible entre la *Ecclesia Spiritus* y la *Ecclesia numerus Episcoporum*, concluyendo que el mismo divino Espíritu "erit solus a Christo Magister et dicendus et verendus" (19). Con razón se ha dicho que este sistema de oposición entre la *Ecclesia Spiritus* y la *Ecclesia potestatis*, que adoptaron después los Donatistas y que con tanta constancia hicieron suyo los Protestantes hasta nuestros días, ha sido ya concebido y formulado por Tertuliano montanista, y por eso le ha llamado Heiler "el padre del espiritualismo protestante en Occidente" (20).

Algo semejante se puede afirmar de los Puritanistas, Novacianos y Donatistas de la antigüedad cristiana (21). Y en la edad media, el espiritualismo de los Cátaros, Waldenses y Albigenses, el profetismo escatológico del Abad Joaquín de Fiore, y el ascetismo de los Beguardos, los Beguinos y los Fraticelli, no son más que otras tantas exageraciones extremas, con las que pretenden poner en práctica las doctrinas montanistas de Tertuliano (22).

El ambiente doctrinal de los siglos precedentes preparó el terreno a las ideas iluministas de Lutero y Calvino. Los dos corifeos del Protestantismo coinciden con Tertuliano montanista en hacer venir directamente de sólo Dios toda acción justificante e iluminadora, con exclusión la más decidida de todo intermediario humano, de toda jerarquía

---

(18) S. IRENEO, *Adversus haereses*, 4, 33, 8; 3, 3, 1-3: ROUËT 242, 209-211. Cf. F. SAGNARD, *La gnose valentinienne* (1947).

(19) TERTULIANO, *De pudicitia*, 21; *De virginibus velandis*, 1: ML 2, 889, 1024. Cf. P. DE LABRIOLLE, *La crise montaniste; Les sources du Montanisme*, 2, vol. (1913); P. BATIFFOL, *L'Église naissante et le Catholicisme* (1927), págs. 338-353; A. D'ALES, *La théologie de Tertullian* (1905); K. ADAM, *Der Kirchenbegriff Tertullians:* Forsch. z. christl. Liter. u. DG, 6, 4 (1917). *Die Lehre von dem hl. Geist bei Hermas und Tertullian:* Edic. F. HOFMANN, *Karl Adam gesammelte Aufsätze* (1936) 53-69.

(20) F. HEILER, *Altchristliche Autonomie und Päpstlicher Zentralismus* (1941), pág. 12; *Urkirche und Ostkirche* (1937), págs. 52-53.

(21) O. BARDENHEWER, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, 2, págs. 459-474; P. BATIFFOL, *Le Catholicisme de Saint Augustin* (1920); E. ALTENDORF, *Einheit und Heiligkeit der Kirche* (1932): expone los conceptos de Iglesia de Tertuliano, los Donatistas, San Cipriano, San Optato y San Agustín; G. BARDY, *La Théologie de l'Église de Saint Irénée au Concile de Nicée* (1947).

(22) Consúltense en el *Dictionnaire de Théologie Catholique* los títulos: *Cathares* (VERNET), *Vaudois* (CHRISTIANI), *Albigeois* (VERNET), *Joachim de Fiore* (JORDAN), *Béghardes et Béguines hétérodoxes* (VERNET), *Fraticelles* (VERNET).

y todo magisterio (23). Conforme a la misma idea base del Protestantismo, concibieron su Iglesia Lutero y Calvino "como reacción opuesta a toda mediación, con el propósito de atribuir a sólo Dios toda la obra de nuestra salvación" (24). Por eso ambos rechazan, como incompatibles con la verdadera Iglesia, que es el Cuerpo Místico de Cristo, toda jerarquía *de derecho divino,* toda sacramentalidad *ex opere operato* y todo magisterio *auténtico.* Según ellos, en el Cuerpo Místico, que es la verdadera Iglesia, no se puede admitir más influjo que el del mismo Cristo. Y sólo él puede ser su cabeza, porque sólo su poder soberano y el de su Santo Espíritu pueden influir activamente en ella la verdad, el movimiento y la vida, que la hacen verdadero organismo viviente (25).

En nuestro siglo, y en la misma línea de la oposición irreductible propugnada por Lutero y Calvino, nos hallamos con el jurista luterano Rodolfo Sohm, y con el teólogo calvinista Carlos Barth, que con poderoso ingenio y dialéctica implacable, han deducido de sus sistemas las consecuencias más extremas (26).

---

(23) E. MERSCH, *Le Corps mystique du Christ,* 2, Appendice 5, *La doctrine du Corps mystique chez Luther et chez Calvin,* págs. 374-390; W. WAGNER, *Die Kirche als Corpus Christi mysticum beim jungen Luther:* Zeitschr kathol Theol 61 (1937) 29-98; CH. JOURNET, *L'Église du Verbe Incarné,* 2 (1951): *La thèse protestante de l'Église invisible,* págs. 12-21; *L'alteration de la doctrine du Corps mystique chez Luther,* págs. 340-357; K. A. MEISSINGER, *Der katholische Luther* (1952), págs. 79-82, 118-119, 200-206. Las teorías de los que niegan toda potestad ecclesiástica las expusimos con más detalles en *El Derecho en el Misterio de la Iglesia,* Rev. Esp. Teol. 14 (1954).

(24) Y. CONGAR, *Le Christ, Marie et l'Église* (1952), pág. 12. "La Iglesia dice MELANCHTON, es una asamblea ligada, no a la sucesión en un Oficio, sino a la palabra de Dios. Ella renace donde quiera que Dios restaura su doctrina y da el Espíritu Santo": *De Ecclesia et auctoritate Verbi Dei* (1539): Corp. Reform. 23, pág. 598.

(25) LUTHER, dice: "Hoc Caput [Christus] spiritualia influit bona corpori suo, quae nullus hominum potest influere". "Papa, Episcopus, Parochus, quod ad ceremonias attinet, caput... Sed hi nondum veri sunt influxus in animam Capitis Christi": *Sermo* 18 maii 1520, et *postridie Ascensionis* 1520; Edic. Weimar 9, 458.

(26) R. SOHM, *Kirchenrecht:* I. *Die geschichtlichen Grundlagen* (1892); II. *Katholisches Kirchenrecht* (1923); *Wesen und Ursprung des Katholicismus* (1909). *Weltliches und geistliches Recht* (1914); *Das Katholische Kirchenrecht* (1918). El resultado de sus investigaciones lo sintetiza Sohm en las siguientes palabras: "Die Christenheit kann kein anderes Haupt als Christum, keine andere Macht als die Macht götlicher Wahrheit annerkennen. Das Wesen der Kirche ist geistlich, das Wesen des Rechtes ist weltlich. Das Wesen des Kirchenrechtes steht mit dem Wesem der Kirche in Widerspruch": *Kirchenrecht,* I, págs. 1, 456, 700.

K. BARTH, *Die kirchliche Dogmatik,* vol. 1-4; *Die Hauptprobleme der Dogmatik; Der Römerbrief; Der Begriff der Kirche; Les Églises réformées au sein du Conseil Oecuménique; Der römische Katholicismus als Frage an die protestantische Kirche; L'Église, Congrégation vivante de Jesus-Christ, le Seigneur vivant: Désordre de l'homme et dessein de Dieu,* I, págs. 95-107.

O. LINTON, *Das Problem der Urkirche in der neueren Forschung* (1932); F. M. BRAUN, *Neues Licht auf die Kirche: Die protestantische Kirchendogmatik in*

Fiel a Lutero, para Sohm el principio inconcuso y punto de arranque es el espiritualismo exclusivista, en virtud del cual el pueblo o Reino de Dios, reunido por Cristo en la tierra, no puede tener por cabeza sino al mismo Cristo, ni puede ser dirigido sino por la misma verdad divina, con exclusión de todo intermediario humano (27). La realización concreta de la idea de Cristo en toda su pureza, la encuentra en aquellas iglesias que nos describe San Pablo, dirigidas por el mismo Espíritu de Cristo, mediante los dones carismáticos que repartía a voluntad e individualmente entre sus creyentes (28).

Batiffol examinó diligentemente esta teoría rígidamente carismática de Sohm, e hizo ver que estaba en contradicción manifiesta con los datos históricos más genuinos (29). Y en nuestros días el inglés Bévenot la califica de arbitraria, y advierte, que el éxito, con que fué acogida al principio, se debió a su consonancia con el deseo liberal de acabar con toda autoridad en la Iglesia; pero añade, que hoy reconocen todos la imposibilidad de excluir de la mente de Cristo la intención de establecer una autoridad eclesiástica, sin violentar la evidencia histórica de las narraciones neotestamentarias (30).

La teoría de Barth arranca del trascendentalismo calviniano, así como la de Sohm del espiritualismo de Lutero. Su principio trascendentalista rígido lo expresa así: "La Reforma ha sido la restauración de la verdadera Iglesia, precisamente porque ha acertado a afirmar el TU SOLUS. Ella ha predicado ese *Tu solus* de Cristo, como el Señor, en contraposición irreductible a todos los demás, que no son más que sus servidores. Ella ha destacado la Palabra de Dios, en oposición irreconciliable con todo lo que los hombres podamos pensar y decir. Ella ha afirmado el Espíritu, en pugna implacable contra todas las demás cosas" (31). Ese principio lo entiende Barth en el sentido de que la afirmación del Cristo como el *Tu solus sanctus* implica el que los demás no somos ni podemos ser más que *pecadores*. La afirmación del Cristo como el *Tu solus Dominus* incluye el que los demás no somos ni podemos ser

---

ihrer neuesten Entfaltung (1946). Cf. G. FEUERER, *Der Kirchenbegriff der dialektischer Theologie* (1939); J. L. LEUBA, *Le problème de l'Église chez K. Barth;* Verb Caro 1 (1947) 4-25; CH. JOURNET, *L'Ecclesiologie de K. Barth: L'Église du Verbe Incarné,* 2 (1951), págs. 1129-71; H. U. v. BALTHASAR, *Karl Barth, Darstellung seiner theologie* (1951); G. AULEN-A. FRIDRICHSEN, *Ein Buch von der Kirche* (1951).

(27) R. SOHM, *Kirchenrecht,* I, pág. 456. Véase la nota precedente.

(28) Sobre todo en SAN PABLO, 1 Cor. 12-14; SOHM, l. c., págs. 22-28; 54, 118.

(29) P. BATIFFOL, *L'Église naissante et le Catholicisme,* pág. XIX-XXV.

(30) M. BÉVENOT, *Christianity in apostolic times: A Catholic Commentary on holy Scripture* (1953), pág. 639 f-g, 655 a, 656 a-i.

(31) K. BARTH, *Der römische Katholicismus als Frage an die protestantische Kirche:* Die Theol. u. die Kirche (1928) 339-340.

más que *siervos*. La afirmación del Cristo como el *Tu solus Magister* encierra el que los demás no somos ni podemos ser más que *meros oyentes*, sin posibilidad de un Magisterio participado.

La Iglesia, según Barth, no es más que "*el evento* (l'événement) por el que la Sagrada Escritura, como testimonio profético y apostólico del Cristo, provoca la manifestación del Espíritu y así da prueba de su intrínseca verdad; no es más que la comunidad viviente y dinámica de los hombres que el mismo Dios hace vivir de su gracia y que El dirige por su Palabra y por su Espíritu". En la Iglesia *el evento* de esa comunicación del Espíritu Santo es la única garantía de su ser y de su unidad, y fuera de ese evento no puede concebirse que exista la Iglesia (32). De donde concluye: "Ante aquellos que reconocen, fuera de la de Jesús, una autoridad en la tierra, sobre todo si pretenden que sea infalible, nosotros, los reformados, no podemos pronunciar más que un NO rotundo. Nuestra actitud ante el Catolicismo ha de ser la del misionero, la de la evangelización: de ningún modo la de la unión" (33). En su concepción Barth, de tal manera opone la institución al evento, que excluye de la Iglesia en absoluto toda *institución* estable y la reduce a un puro *evento*.

Leuba ha examinado, a la luz de las fuentes neotestamentarias, la teoría barthiana, en su obra *L'institution et l'événement* (34). Halla dos series de títulos atribuídos a Jesús: los unos *institucionales*, como el Hijo de David, el Rey de Israel, el Χριστός; los otros *espirituales*, como el Hijo del hombre, el Salvador de la humanidad, el Κύριος (35). Esos dos aspectos funcionales, aunque reconoce que son realmente distintos, Leuba no los contrapone ni los separa, sino que los ve unidos en la persona de Cristo, cuando dice: "La fórmula dogmática de Calcedonia

---

(32) K. BARTH, *La nature et la forme de l'Église:* Cahiers Protest (1948) 76, 77, 80; *Les Églises réformées au sein du Conseil Oecuménique:* Foi et Vie (1948) 492-493.

(33) K. BARTH, *Les Églises réformées au sein du Cons. Oecum,* l. c., pág. 495. El diálogo sobre esto entre Barth y Daniélou, S. J., véase referido en CH. JOURNET, *L'Église du Verbe Incarné,* 2, pág. 1158-59.

(34) J. L. LEUBA, *L'institution et l'événement. Les deus modes de l'oeuvre de Dieu selon le Nouveau Testament, leur difference, leur unité* (1950); *L'institution et l'événement, défense et illustration:* Verb Caro 5 (1951) 105-127: R. AUBERT, *L'institution et l'événement. A propos de l'ouvrage de M. Leuba:* Eph. Théol. Lov. 28 (1952) 682-693. El rígido exclusivismo que combate Leuba, es el que Barth expresa en su ponencia de la Asamblea Ecuménica de Amsterdam (1948), cuando dice: "L'Eglis n'est pas une idée, *ni une institution,* ni un pacte. Elle est *l'événement* qui rassemble deux ou trois hommes au nom de Jésus-Christ": *L'Église, Congrégation vivante de Jésus-Christ, le Seigneur vivant,* págs. 95-97, 102-103 en *Désordre del homme et dessein de Dieu,* I.

(35) J. L. LEUBA, o. c., págs. 7-14.

sirve para expresar típicamente ese real dualismo tal y como nos lo revela el Nuevo Testamento" (36).

Una dualidad análoga halla Leuba en el Apostolado: *el institucional* de los Doce en la Iglesia primitiva de Jerusalén, y *el eventual* del Apóstol de las gentes en las iglesias paulinas. Pero tampoco ve en esto una oposición de fondo, sino sólo dos simples modalidades de forma (37).

Respecto a la Iglesia en general, Leuba rechaza resueltamente las ideas de incompatibilidad extremas de Sohm y Barth. Reconoce la legitimidad de la Iglesia, *como institución* del tipo de la judaico-cristiana de Jerusalem, y la Iglesia, *como evento,* del tipo de las étnico-cristianas de San Pablo; pero defiende que los dos tipos de Iglesia entran en la intención fundacional de Cristo. Por eso insiste Leuba "que lo institucional o permanente y lo carismático o eventual son dos modos distintos de la misma obra de Dios. No están separados ni son contradictorios, sino que se hallan unidos y se complementan mutuamente, ya que ambos proceden de la misma divina voluntad... El dualismo de la institución y del evento, lejos de conducir a una separación en el Cristo, en el Apostolado y en la Iglesia, es al contrario la condición de su unidad" (38).

El fallo más grave de Leuba consiste en admitir la plena paridad y juxtaposición de dos tipos de apostolado y de Iglesia, que se reconocen mutuamente y que han de perdurar así siempre, sin relación alguna jerárquica entre ellos. Y por eso cree Leuba, que si la Iglesia ha de reproducir con fidelidad la idea de Cristo su fundador, tiene que renunciar, no sólo al exceso institucional de la concepción romana, sino también al individualismo intransigente de las iglesias de la Reforma. Y con optimismo ecumenista concluye: "La Cristiandad de nuestros días, prescindiendo de los estrechos y atrasados confesionalismos de ambas partes, presiente que la sucesión apostólica y la libertad del Santo Espíritu, la tradición y la inspiración, el *Catolicismo* y el *Protestantismo* son elementos complementarios y no incompatibles" (39).

(36) J. L. LEUBA, o. c., pág. 45.
(37) J. L. LEUBA, o. c., págs. 47-82.
(38) J. L. LEUBA, o. c., pág. 114.
(39) J. L. LEUBA, o. c., pág. 124. Las palabras "Catolicismo" y "Protestantismo" las entiende Leuba, según la explicación de la Asamblea Ecuménica de Amsterdam (1948): "La tendencia llamada *Católica* insiste ante todo sobre la continuidad visible de la Iglesia en la sucesión apostólica del Episcopado. La tendencia llamada *Protestante* subraya como esencial la iniciativa de la palabra de Dios y la correspondencia de la fe, iniciativa y correspondencia que se concentran en la doctrina de la justificación por sola la fe. Précisons que per *Catholicisme* nous ne désignons pas uniquemente le *Catholicisme romain,* et que le mot *Protestant,* dans la plus grande partie de l'Europe, est rendu per le mot

Desde el punto de vista del Catolicismo Romano, a los que tanto hablan de una Iglesia *vertical,* del Espíritu, del carisma, de la caridad y *del evento,* contraponiéndola a la Iglesia *horizontal,* de la jerarquía, de los sacramentos, del derecho y *de la institución,* les podemos con razón decir, que todo lo que puede haber de verdad en sus teorías de la Iglesia vertical, se contiene muy bien valorado en las enseñanzas del Catolicismo (40). La vocación al Apostolado de San Pablo, los dones carismáticos de los Apóstoles y de los fieles en la era apostólica, las revelaciones privadas, las gracias infusas, los dones milagrosos y místicos, y otros muchos hechos sobrenaturales, reconocidos y aún frecuentes en la vida de las relaciones entre Dios y el alma, demuestran que la gracia, los carismas y los dones de Dios no se reparten a los hombres *exclusivamente* por los canales de la "institución" doctrinal, sacramental y jerárquica, sino que también descienden directamente de lo alto; aunque siempre, conforme a la voluntad de Cristo, la autoridad de la Iglesia, asistida constantemente por el divino Espíritu, es la encargada de *homologar* esos eventos, de modo que sean completamente asimilados a la unidad y a la apostolicidad de la santa Iglesia (41).

Además de estos sistemas, florecieron, desde mediados del siglo pasado, el Racionalismo, y desde principios del presente siglo, el Modernismo, que no queriendo admitir como criterio de verdad en religión más que el dictamen o de la razón natural, o de la conciencia de los individuos (42), negaron la misma posibilidad de todo Magisterio auténtico.

B. La Iglesia se sintió constantemente poseedora de su Magisterio

La Iglesia, perfectamente conocedora de los derechos y prerrogativas que la concediera su divino fundador, teórica y prácticamente se demostró siempre poseedora de un Magisterio auténtico e infalible. Ya San Lucas nos refiere en los Actos, cómo los Apóstoles y Presbíteros se reunieron para decidir la cuestión importantísima de si era necesi-

---

Evangelique": *Désordre de l'homme et dessein de Dieu (Documents de l'Assemblée d'Amsterdam)* I, pág. 305; V, págs. 65-66, 74-75.

(40) Y. Congar, *Le Christ, Marie et l'Eglise* (1952), págs. 45-46.

(41) La *homologación* o confirmación, a que nos referimos, la obtuvo el mismo San Pablo para su Apostolado. (Gal. 2, 2, 9; Act. 9, 26-28; 13, 2-3), y la exigía para los demás carismáticos (1 Thes. 5, 21; 1 Cor. 14, 26-29, 37-40).

(42) Cf. Pío IX, *Singulari quadam* de Rationalismo, *Eximiam tuam* contra Guenther, *Gravissimas inter* contra Frohschammer, *Tuas libenter* de theologis Germaniae: Denz 1642-48, 1655-58, 1666-76, 1679-84; Pío X Decretum *Lamentabili* y Encíclica *Pascendi:* Denz 2004-07, 2054, 2093.

dad la ley mosaica. La resolvieron en el sentido de la libertad, que propugnaba San Pablo, empleando en su decreto aquella fórmula tan significativa: "Visum est Spiritui Sancto et nobis" (Act. 15, 28).

El mismo acto magisterial, bajo la asistencia del divino Espíritu, se repite innumerables veces en la Iglesia de todas las edades sucesivas. El "numerus Episcoporum" (43), que con frase despectiva el montanista Tertuliano oponía a la inspiración del Espíritu, se reune en concilios particulares y generales sin cuento, y asistido por el Espíritu Santo, decide las cuestiones dogmáticas de mayor trascendencia.

Particularmente en los *Concilios Ecuménicos,* desde el Niceno del 325, hasta el Vaticano del 1870, aparece manifiesta la plenitud inapelable de su potestad docente y la relación de sus decisiones a la acción asistente del Espíritu Santo, semejante a la del concilio apostólico de Jerusalem. *El Concilio de Trento,* por ejemplo, en todos sus decretos, de forma la más absoluta e inapelable, nos dice que actúa como Sínodo "in Spiritu Sancto legitime congregata" (44), y además incidentalmente añade, que se reunió "non absque peculiari Spiritus Sancti ductu et gubernatione (45), que definió "Epiritus Sancti illustratione edocta" (46), que demostró y rebatió los errores "Spiritus Sancti praesidio" o "divino Spiritu adiuvante" (47).

Por su parte *el Concilio Vaticano* afirma que en él actúan los Obispos de todo el orbe "in Spiritu Sancto congregati"; pero precisa que el Espíritu Santo no ha sido prometido para revelar nuevas doctrinas, sino para custodiar inviolablemente y exponer con fidelidad el depósito de la revelación trasmitida por los Apóstoles (48). La persuasión, pues, más inequívoca de la Iglesia es, que sus Obispos, legítimamente reunidos en Concilio Ecuménico, gozan de la asistencia del Espíritu Santo, y en su virtud pueden decidir las cuestiones doctrinales con sentencia inapelable e infalible. Y esta persuación no es meramente teórica, sino que se reduce a la práctica, en la autoridad absoluta de los decretos doctrinales que emana y que impone a todos los fieles como infalibles.

Una persuasión análoga nos demuestra la Iglesia respecto a las enseñanzas universales del *Romano Pontífice.* Son innumerables los escritos con que los Papas, desde San Clemente Romano en el siglo primero,

---

(43) TERTULIANO, *De pudicitia,* 21: "Ecclesia quidem delicta donabit; sed Ecclesia Spiritus per spiritualem hominem, non Ecclesia numerus Episcoporum": ML. 2, 1026.

(44) DENZ 782, 783, 787, 792a, 843a, 873a, 893a, 929a, 937a.

(45) DENZ 873a.

(46) DENZ 930, 937a. 983.

(47) DENZ 843a, 893a.

(48) DENZ 1781, 1836.

han afirmado prácticamente su autoridad de Magisterio universal, decidiendo auténticamente las cuestiones doctrinales de las Iglesias de todas las latitudes, distintas de la Iglesia particular Romana (49).

Verdad es que la mayor parte de esas intervenciones papales se pueden explicar como un ejercicio de su potestad doctrinal, ordinaria y universal, que no empeña su grado supremo de infalibilidad; pero también es cierto que no son raras las ocasiones en que sus dictámenes tienen todas las características del ejercicio de la misma infalibilidad. Las investigaciones históricas sobre el particular, limitadas a un período de cinco siglos, desde el 380 al 870, dieron por resultado el que Silva-Tarouca llegara a fijar por lo menos veinte de esas decisiones, verdaderamente infalibles de los Papas (50). Y los diligentes estudios hechos por los Padres más eruditos del Concilio Vaticano, les condujeron a definir "que la Santa Sede siempre defendió y el uso perpetuo de la Iglesia comprueba" la prerrogativa de la infalibilidad, como comprendida en la misma suprema potestad primacial del sucesor de San Pedro (51).

Esta persuasión tan firme y constante de la Iglesia, tiene que tener sus fundamentos proporcionados en las mismas fuentes de la revelación. Y es cierto que difícilmente se hallará una verdad teológica que tenga una base más amplia y sólida en las mismas fuentes, como esta del Magisterio auténtico e infalible de la Iglesia y del Papa (52).

C. Prueba de la institución divina del Magisterio

La divina institución del Magisterio de la Iglesia la prueba un raciocinio sencillísimo, cuyos distintos elementos se hallan todos expresamente en la Escritura. Es el siguiente. Entre los poderes mesiánicos de Cristo está incluída la potestad de Magisterio auténtico e infalible. Pero a la Iglesia dió Cristo la posesión perpetua de los mismos poderes mesiánicos. Por lo tanto, la Iglesia tiene un Magisterio auténtico e infalible (53).

---

(49) Cf. *Sacrae Theologiae Summa,* I. *Theologia Fundamentalis, 3. De Ecclesia Christi,* n. 609-622.

(50) C. Silva-Tarouca, *Institutiones Historiae ecclesiasticae,* Pars II, *Ecclesia in Imperio Romano-byzantino* (1933), págs. 86-190. Cf. *De Ecclesia Christi,* l. c. nota praecedente, n. 623-629.

(51) Denz 1832, 1838. Cf. *De Ecclesia Christi,* l. c., n. 1339-1342. Véase nuestro estudio. *La triple potestad de la Iglesia:* Misc. Comill. 14 (1951), n. 120-155, páginas 67-84.

(52) Cf. *Sacrae Theologiae Summa,* I. 3, *De Ecclesia,* Thesis 12-14, n. 561-657.

(53) Cf. *Sacr. Theol. Summa,* l. c. Thesis 12, n. 501-539.

Que entre los poderes del Mesías se incluyera la potestad de Magisterio auténtico, es una verdad palmaria y reconocida unánimemente. En el Antiguo Testamento el Mesías es anunciado como el sumo de los Profetas que habían de adoctrinar al pueblo de Dios (54); y el mismo Cristo, al comienzo de su vida pública, un sábado, en la sinagoga de Nazareth, dijo solemnemente y con toda claridad, que esa profecía se cumplía en su persona, cuando abriendo el libro de Isaías y leyendo aquel vaticinio: "El Espíritu del Señor sobre mí: para esto me ungió, para enviarme a evangelizar a los pobres, a predicar a los cautivos la liberación y a los ciegos la luz, a anunciar el año aceptable del Señor y el día de la retribución. Leído lo cual y teniendo todos en la sinagoga los ojos fijos en él, sentándose, dijo: Hoy se ha cumplido en vuestros oídos esta Escritura" (Luc. 4, 16-21).

Los judíos bien conocedores de los libros sagrados, esperaban al Mesías como el gran Profeta o el Maestro enviado de Dios, según nos lo atestiguan Nicodemus, la Samaritana y las mismas turbas (55). El mismo Cristo se presenta prácticamente como Maestro religioso. Los cuatro Evangelistas comprueban este hecho hasta la saciedad, pues dedican la mayor parte de sus libros a referir el ejercicio continuo del magisterio de Cristo, en sus sermones, en sus parábolas, en sus narraciones, en sus disputas con los fariseos y en sus simples conversaciones con sus discípulos.

Pero además el mismo Jesús se nos presenta reflejamente como Maestro, llamándose a sí mismo *el Maestro* (56); aceptando esta denominación y la de Profeta, con las que era designado frecuentísimamente, por sus seguidores (57), y por los mismos Escribas y Fariseos (58). Recalca que él es el Maestro enviado como tal por el Padre, que equivale a decir que su magisterio es auténtico (59).

En particular, la infalibilidad de su Magisterio la da por supuesta al exigir la adhesión más absoluta, por sola su palabra y bajo pena de condenación eterna, a sus enseñanzas, las más incomprensibles para la inteligencia humana (60), y sobre todo cuando explícitamente afirma que su autoridad magisterial se reduce a la del mismo Dios: "Mi doc-

---

(54) Deut. 18, 18; Psal. 2, 6; 21, 23; Isai. 2, 3. Cf. M. Nicolau, *Sacr. Theol. Summa* I. 2, *De revelatione christiana*, Thesis 28, n. 415-423.

(55) Ioan 3, 2; 4, 24; 6, 14; 7, 40-53.

(56) Mat. 10, 24; 23, 1-10; Ioan. 13, 13.

(57) Mat. 8, 19; 17, 24; 19, 16; Luc. 7, 39; 24, 19; Ioan. 3, 2; 4, 19, 44; 11, 28; 13, 13 20, 16.

(58) Mat. 9, 11 12, 38; 22, 16, 24, 36.

(59) Mat. 15, 24; 21, 37; Marc. 1, 38; 12, 6; Luc. 4, 43; 20, 13.

(60) Ioan 3, 11-19.

trina no es mía, sino de aquel que me envió". "Porque es palabra de Dios lo que habla aquel a quien Dios envía". "El Padre que me envió es el que me mandó lo que he de decir y lo que he de hablar... Y por consiguiente, lo que yo hablo, lo digo tal y como el Padre me lo mandó". "El que me envió es veraz: y yo no hablo más que lo que oí a él" (61).

En los Evangelios se atribuye a Cristo el título de *Didáscalos* 41 veces, y el equivalente de *Rabbí* 12: en total, 53 veces es calificado Jesús de Maestro en los Evangelios; mientras que en los mismos sagrados libros sólo se atribuye ese apelativo, una vez al Bautista (Luc. 3, 12), otra a Nicodemus (Jo. 3, 10), y otras tres a los Escribas y Fariseos (Luc. 2, 46; 6, 40; Mat. 10, 24-25). Del análisis diligente de todos esos pasajes concluye el crítico Rengstorf (62), que el magisterio de Cristo, en cuanto a la forma y a sus relaciones con sus discípulos, era muy semejante al de los demás maestros de su tiempo; pero en cuanto al fondo, difiere esencialmente del de estos, sobre todo porque se presenta como indiscutible e inapelable y porque exige y obtiene de sus oyentes una adhesión a sus doctrinas la más incondicional y absoluta. El magisterio de Cristo, prosigue el mismo autor, es de la categoría del de los Profetas, que trasmiten directamente a los hombres las enseñanzas y los mandatos del mismo Dios; pero se presenta muy superior al de los demás Profetas, incluso al de Moisés, de modo que el sentido del *Didáscalos*, tal y como se atribuye a Jesús, pertenece a un orden al que no puede llegar el magisterio de un ser puramente humano. No se puede en consecuencia dudar, de que Cristo poseyó la potestad de Magisterio auténtico e infalible.

Pues que Cristo dió a su Iglesia la posesión a perpetuidad de sus mismos poderes mesiánicos, es también indudable. Conviene ante todo advertir con Santo Tomás, que siendo Cristo Dios y hombre, poseía dos clases de potestad, "unam *auctoritatis*, quae competit ei secundum quod Deus est; et talis potestas nulli creaturae potuit communicari, sicut nec divina essentia. Aliam potestatem habuit *excellentiae*, quae competit ei secundum quod est homo; et talem potestatem potuit ministris communicare" (63). Con esta salvedad se entienden perfectamente todos los testimonios positivos, en los que aparece Cristo trasmitiendo simplemente y sin restricciones sus potestades mesiánicas a los Apóstoles y a sus sucesores.

La prueba de que Cristo dejó a la Iglesia sus poderes mesiánicos nos la ha expuesto vigorosamente León XIII y no sabemos que se pueda

(61) Ioan 3, 31-36; 7, 15-18; 8, 26-29; 12, 49-50; 14, 10; 15, 15.
(62) Rengstorf, *Theologische Wörterbuch zum N. T.*, *Didaskalos*, págs. 154-160.
(63) S. Th. 3, q. 64, a. 3, a. 4, a. 5; 4 CG. 74.

presentar mejor. Se pregunta: ¿Cuál fué el primario y primordial intento de Cristo al fundar su Iglesia? Y responde: "Lo que pretendió, lo que quiso Cristo en la Iglesia por él fundada y al fundarla, fué esto: trasmitirle, para que siguiera ejerciéndolos hasta el fin de los siglos, el mismo Oficio y el mismo Mandato que él había recibido del Padre. Esto es lo que expresamente había determinado hacer y esto es lo que efectivamente hizo" (64). En efecto, dirigiéndose al Padre en la última Cena, dijo: "Como tú me enviaste al mundo, lo mismo yo los envío a ellos al mundo" (Jo. 17, 18). Y después de resucitado, despidiéndose de sus Apóstoles, les dice: "Lo mismo que a mi me envió el Padre, así yo os envío a vosotros" (Jo. 20, 21). "En efecto, continúa León XIII, poco antes de su Ascensión a los cielos, envía a sus Apóstoles a predicar y a difundir su doctrina, con las mismas potestades con las que él había sido enviado por el Padre, diciéndoles: Me ha sido dado todo poder en el cielo y en la tierra; id, pues, y haced discípulos a todos los hombres... enseñándoles a guardar todas las cosas que os he mandado (Mt. 28, 18-20). Y les hace saber además, que se salvarían todos los que a los Apóstoles obedecieren, y los que no les obedecieren se condenarían: El que creyere y se bautizare, se salvará; pero el que no creyere, se condenará" (Mar. 16, 16) (65). "Y por eso, añade el mismo Pontífice, manda el Señor que se acepte religiosamente, e inviolablemente se guarde la doctrina de los Apóstoles, lo mismo que la suya: El que a vosotros oye a mí me oye, el que a vosotros desprecia a mí me desprecia" (Luc. 10, 16). De todo lo cual concluye León XIII: "Quamobrem Legati Apostoli a Iesu Christo sunt, non secus ac ipse Legatus a Patre: Sicut misit me Pater et ego mitto vos" (66).

No puede ser más concluyente, ni mejor fundada en la Escritura la argumentación que acabamos de oír. Y por eso, abundando en las mismas ideas y determinando aún mejor el contenido de esa divina legación, no duda Pío XII en afirmar, "que Cristo eligió a sus Apóstoles y los envió, como él había sido enviado por el Padre, a saber, como Doctores, Rectores y Santificadores de la comunidad de los creyentes, de modo que de esta suerte el Verbo de Dios se vale de la Iglesia para perpetuar la obra comenzada, y por medio de los que en la Iglesia poseen la sagrada potestad, conforme al mandato expreso del divino Redentor,

(64) LEÓN XIII, Encicl. *Satis cognitum* ASS 28 (1896) 712. Cf. *Sacr. Theol. Summa,* I. 3, De Ecclesia, n. 99-105. Véase nuestro estudio, *La triple potestad de la Iglesia,* l. c., n. 21-42, págs. 19-28.

(65) LEÓN XIII, l. c. ASS 28 (1896) 717.

(66) Ioan 20, 21. León XIII, l. c. Sin razón no admite la identidad de las potestades de la Iglesia con las mesiánicas de Cristo, ZAPELENA, *De Ecclesia,* 2, p. 157.

se perpetúan los mismos oficios de Cristo Doctor, Sacerdote y Rey" (67). Y tan son las mismas de Cristo esas tres potestades, que no vacila en añadir Pío XII, "que el mismo Cristo es el que vive en la Iglesia, y el que por ella enseña, gobierna y santifica a los hombres" (68). A la luz de lo cual se comprende mejor el alcance de aquella tesis característica del mismo Pontífice: "La triple potestad, de enseñar, de regir y de llevar a la santidad... ha sido establecida por el divino Redentor, como la ley primaria (o fundamental) de toda su Iglesia" (69).

Según esta argumentación, que León XIII y Pío XII deducen directamente de las palabras del Salvador, consta manifiestamente que Cristo dejó a su Iglesia sus mismos poderes mesiánicos, y por consiguiente su misma potestad de Magisterio auténtico e infalible. Y para que no cupiese duda de que posee la Iglesia el grado supremo de la misma infalibilidad, prometió el Salvador a los Apóstoles y a perpetuidad, y por consiguiente también a sus sucesores, la asistencia eficaz suya y del Espíritu Santo, cuando dijo: "Y he aquí que yo estoy con vosotros todos los días hasta la consumación de los siglos". "Yo rogaré al Padre y os dará otro Paráclito, para que esté con vosotros perpetuamente, el Espíritu de la verdad, que permanecerá a vuestro lado y estará en vosotros. El Espíritu Santo Paráclito os enseñará todas las cosas y os sugerirá todo lo que yo os he dicho... El os conducirá al conocimiento de toda la verdad" (70). Ante una promesa del mismo Hijo de Dios, tan absoluta, tan reiterada y tan explícita, no cabe más conclusión que la que deduce León XIII: "Si pudiera ser de alguna manera falso lo que amparado por tal auxilio enseña el Magisterio, del error del hombre sería autor el mismo Dios, lo que abiertamente repugna" (71).

III

¿A QUIENES ENCOMENDO CRISTO EL MAGISTERIO?

Después de demostrar, que existe en la Iglesia la potestad de Magisterio auténtico e infalible, no es difícil concluir, quiénes son las personas encargadas de ejercer tan excelsa prerrogativa.

---

(67) Pío XII, Encícl. *Mystici Corporis:* AAS 35 (1943) 199, 200, 204 y confirma sus enseñanzas con Ioan 15, 15; 17, 8, 14, 18.

(68) Pío XII, l. c., pág. 238; cf. pág. 214.

(69) Pío XII, l. c., pág. 209.

(70) Mat. 28, 20; Ioan 14, 16-17, 26; 16, 12-13.

(71) León XIII, *Satis cognitum:* ASS 28 (1896) 721. Cf. *Sacr. Theol. Summa,* I. 3, *De Ecclesia Christi,* n. 520-523.

La Iglesia de Cristo es, por institución divina, una sociedad esencialmente jerárquica (72). Lo cual significa que hay en ella, por voluntad de su divino fundador, una discriminación por la que unas personas han de ser las llamadas a ejercer los poderes sociales con exclusión de los demás, según la ley establecida por el mismo Cristo.

Ahora bien, las personas elegidas para ejercer las potestades eclesiásticas, por mandato y designación del mismo Redentor, no son más que los Apóstoles con Pedro a la cabeza, ya sea personalmente por sí mismos durante su vida mortal, ya sea en sus legítimos y formales sucesores, que son los Obispos en unión con el sucesor de San Pedro. Luego sólo el Episcopado jerárquico, en cuanto legítimo sucesor del Colegio apostólico, puede ser y efectivamente es en la Iglesia el encargado a perpetuidad de ejercer la potestad suprema de Magisterio auténtico e infalible. Potestad que ha sido siempre reconocida por la Iglesia universal, y que de hecho ha sido constantemente ejercida en dos formas: de un modo ordinario por los Obispos del orbe, adoctrinando a los fieles encomendados a sus cuidados, y de un modo extraordinario, reuniéndose en Concilios particulares y universales, para dictar sus enseñanzas a un círculo más extenso y aún a la grey universal de los fieles de Cristo (73). Con toda justicia acaba de recordar Su Santidad Pío XII a todos los Obispos del orbe católico, "que en la Iglesia, los únicos maestros de derecho divino, establecidos por Cristo, son el Papa para la universal Iglesia, y los Obispos, sucesores de los Apóstoles, cada uno para aquella parcela del rebaño de Cristo que el Romano Pontífice le ha confiado" (74).

IV

EL MAGISTERIO DEL VICARIO DE CRISTO

Supuesta la anterior conclusión sobre el Magisterio auténtico e infalible del Episcopado jerárquico, ocurre preguntar: ¿Se puede afirmar lo mismo del supremo jerarca de la Iglesia y Vicario de Cristo en la tierra? La ciencia teológica no halla a esto otra respuesta más exacta que la que el Concilio Vaticano certeramente expresó en aquellas palabras: "En el mismo Primado apostólico está incluída también la su-

(72) *Sacrae Teol. Summa,* l. c., n. 117-141.
(73) *Sacr. Theol. Summa,* l. c. Thesis 13, n. 540-590.
(74) Pío XII, Alloc. *Si diligis:* AAS 46 (1954) 313-317.

prema potestad de Magisterio"; y por consiguiente "cuando el Romano Pontífice habla *ex Cathedra* lo hace con la misma infalibilidad con la que el divino Redentor dotó a su Iglesia" (75).

La razón de esto es, porque siendo el Primado, por institución divina, la misma piedra fundamental que sostiene y la firmeza a toda la Iglesia; teniendo además, sin limitación de ningún género, el poder de las llaves para atar o desatar cualesquiera cosas relativas al Reino de Dios; poseyendo, finalmente, el cargo de apacentar, sin restricción alguna, a todos los creyentes en Cristo; síguese necesariamente que él es el poseedor en supremo grado de todo cuanto de potestad haya sido establecido por Cristo en su Iglesia, y que no puede haber potestad alguna en la Iglesia que no la posea por derecho propio en su grado sumo el mismo Primado. Luego también posee el Magisterio auténtico e infalible, que es el supremo grado de la potestad doctrinal de la Iglesia.

Como se habrá podido advertir, esta argumentación está tomada directa y exclusivamente de las mismas palabras, que nos refieren San Mateo y San Juan (76), con las que el mismo Cristo prometió y encomendó el Primado a San Pedro, constituyéndolo así la base indefectible, el árbitro inapelable y el Pastor universal de la Iglesia perenne.

No menos concluyente es la prueba de la Tradición, que nos enuncia el mismo Concilio Vaticano, cuando dice, que la inclusión de la suprema potestad de Magisterio en el mismo Primado apostólico, "la tuvo siempre por cierta la Santa Sede, la comprueba el uso perpetuo de la Iglesia, y los mismos Concilios Ecuménicos la declararon" (77). Nos haríamos interminables si quisiéramos exponer ahora este argumento de tradición, según los tres capítulos que nos indica el Vaticano. Los documentos de la Santa Sede en los que teóricamente se afirma y prácticamente se ejerce la potestad universal y suprema de Magisterio auténtico y aún infalible del Romano Pontífice, son innumerables y se hallan en su correspondencia epistolar con todas las iglesias del orbe, en sus intervenciones auténticas en los asuntos doctrinales de las demás Iglesias, en sus respuestas decisivas a las demandas de confirmación de los Concilios y a las consultas de los Obispos y de sus iglesias. Baste mencionar ahora los testimonios de San Jerónimo y San Agustín. San Jerónimo refiere, "que ayudando al Papa Dámaso en los asuntos de la Iglesia, respondió a las consultas de los Concilios que venían del Oriente

(75) DENZ 1832, 1839.

(76) Mat. 16, 18-19; Ioan 21, 15-17; cf. Luc. 22, 31-32. *Sacr. Theol. Summa,* I. 3, *De Ecclesia,* n. 607-608.

(77) DENZ 1832-1835.

y del Occidente" (78). Y San Agustín, en las acerbas discusiones con los Pelagianos, dice, "que fueron enviadas las actas de dos Concilios a la Sede Apostólica, y que con la respuesta que de allí vino, *causa finita est*". Y en otro pasaje nos vuelve a decir: "Con la carta del Papa Inocencio sobre este asunto, *dubitatio tota sublata est*" (79).

Este pensamiento, que recogiendo el sentir de la Iglesia hasta su tiempo, tan claramente nos manifiestan San Agustín y San Jerónimo, se podría comprobar hasta la saciedad con innumerables documentos de las edades sucesivas hasta nuestros días; y así quedaría plenamente demostrado, que tal fué siempre la persuasión de la Santa Sede y el uso perpetuo de la Iglesia, como lo afirma sin vacilar el Concilio Vaticano.

Sobre el otro aspecto del mismo argumento de tradición, o sea sobre las declaraciones de los Concilios Ecuménicos, el Vaticano se limita a citar los pasajes más destacados del Constantinopolitano IV, del Lugdunense II y del Florentino; sin duda por su valor particular como argumento *ad hominem,* ya que son esos los Concilios Ecuménicos, en los que "el Oriente coincidió con el Occidente en la unión de una misma fe y caridad", como el mismo Vaticano anota (80).

De los diez Concilios Ecuménicos, fuera de los ya citados de Lyon y Florencia, celebrados en Occidente desde el Lateranense I hasta el Vaticano, los nueve primeros dan por supuesta, al menos, la suprema potestad magisterial del Papa, por el papel primordial que en ellos conceden al Romano Pontífice, tanto en su convocación y celebración, como sobre todo en su confirmación definitiva (81). Y el último de todos, el Vaticano, no dudó en definir solemnemente, como sabemos, la misma infalibilidad del Papa.

De los siete Concilios Ecuménicos más antiguos, desde el Niceno I al Niceno II, celebrados todos en Oriente antes del lamentable Cisma de Focio, hay por lo menos tres, que son el Efesino, el Calcedonense y el Constantinopolitano III, de los que se pueden aducir testimonios convincentes, para probar que reconocieron el supremo Magisterio de los Papas de su tiempo, San León Magno, San Celestino I y San Agatón (82). Y Pío XII, en su Encíclica *Sempiternus Rex,* conmemorando

(78) SAN JERÓNIMO, Epist. 123: ML. 22, 1052; CSEL, 56, pág. 82.

(79) SAN AGUSTÍN, *Serm.* 131, c. 10, n. 10; *Contra duas epist. Pelagianorum,* 2, c. 3, n. 5: ML. 38, 734; 44, 574: *Rouët* 1507, 1892.

(80) DENZ 1832-1835.

(81) Cf. HEFELE-LECLERCQ, *Histoire des Conciles; Sacr. Theol. Summa,* I. 3. *De Ecclesia,* n. 573-582.

(82) M. D'HERBIGNY, *Theologica de Ecclesia,* n. 286-293, 308; *Sacr. Theol. Summa,* l. c., n. 630-632; C. SILVA-TAROUCA, *Instit. Hist. eccles.* P. II, l. c., páginas 125-150, 181-182.

el XV Centenario del Calcedonense, menciona y aduce la prueba de este Concilio a favor de la suprema potestad de Magisterio del Romano Pontífice (83). De todo lo cual se deduce, que de los veinte Concilios Ecuménicos, celebrados hasta el presente en la Iglesia, son por lo menos diez y seis los que nos proporcionan materiales suficientes para comprobar que reconocieron la potestad magisterial suprema del sucesor de San Pedro en el Primado.

Las diversas formas, de que se valen o pueden valer los Papas para ejercer su supremo Magisterio, sabemos que son muy varias, y no se puede decir que el ejercicio de esa potestad esté vinculado a forma particular alguna, sino que ha sido dejado plenamente a la libre elección del mismo Pontífice. Con todo, sea la que fuere la forma elegida, lo que en ningún caso puede faltar es la razón suficiente para probar que actúa, no como Doctor privado o particular, sino como Maestro auténtico y universal de la Iglesia. Comprobada claramente su autoridad magisterial, se ha de tener presente, además, que dentro de su Magisterio supremo se pueden dar dos grados principales de autoridad: el grado sumo de la infalibilidad, como cuando habla *ex Cathedra*, y el otro grado inferior de Magisterio meramente auténtico, cual es el que ejerce ordinariamente en todos los demás casos, en los que no manifiesta su intención de empeñar la misma infalibilidad. El grado sumo de obligación al asentimiento absoluto no se da, a no ser que manifiestamente conste del correspondiente sumo grado de autoridad magisterial, que es sola la infalibilidad, como se desprende del criterio que formula la misma Iglesia: "definita dogmatice res nulla intelligitur nisi id manifeste constiterit" (84).

V

OBJETOS DEL MAGISTERIO Y DE SU INFALIBILIDAD

El objeto del Magisterio auténtico e infalible, en general, no puede hallarse fuera del ámbito del fin sobrenatural, para que ha sido instituída la Iglesia. Por consiguiente las cosas meramente profanas, que no se contienen en el depósito de la revelación pública encomendada a los Apóstoles, ni tienen relación alguna con él, no son objeto de la potestad magisterial eclesiástica. "La Iglesia, dice Pío XI, no interviene con

(83) Pío XII, AAS 43 (1951) 631-633

(84) *Cod. Iur. Can.* can. 1323 § 3.

su autoridad en las cosas puramente técnicas, para las que no tiene medios proporcionados ni misión alguna". Y Pío XII: "Muchas cosas trata la Filosofía que ni directa ni indirectamente afectan a las cosas de la fe y de la moral; que por lo tanto la Iglesia deja a la libre discusión de los peritos" (85).

En fórmula clásica se designa el objeto del Magisterio de la Iglesia diciendo que son "las cosas o las doctrinas de la fe y de las costumbres" (86). Esta fórmula, según las explicaciones de los Padres del Vaticano, tiene un sentido genérico (87); y así la entendieron también comúnmente los grandes teólogos, como el Angélico, cuando dice: "Ad fidem aliquid pertinet dupliciter: uno modo directe et principaliter, sicut articuli fidei; alio modo indirecte et secundario, sicut ea ex quibus sequitur corruptio alicuius articuli" (88). Lo mismo, aunque con terminología algo diferente, enseña Melchor Cano, cuando escribe: "Cum veritas fidei bipartita sit, et haec ad fidem mediate, illa immediate pertineat; necesse est duos gradus propositionum fidei generales statim a principio collocare. Prior earum erit, quae Theologiae legitima principia sunt, hoc est, ea omnia quae Deus in se ipsis Ecclesiae revelavit; posterior vero gradus earum erit, quae ex prioribus illis necessario colliguntur, hoc enim genus conclusionum, ut cum rebus fidei colligatum, ad fidem etiam spectat" (89).

Esta misma doctrina, tan claramente formulada por Santo Tomás y Melchor Cano, la hallamos también en Báñez, Toledo, Molina, Juan de Santo Tomás, Gonet, Gotti, Franzelin y otros muchos autores (90). Los teólogos posteriores, como anota Marín Sola, no han hecho más que desarrollar el principio formulado por el Aquinate (91). De ahí arranca la distinción del doble objeto del Magisterio de la Iglesia: el uno directo o primario y el otro indirecto o secundario, según la terminología del Angélico.

---

(85) Pío XI, Encicl. *Quadragesimo anno:* AAS 23 (1931) 190; Pío XII, Encicl. *Humani generis:* AAS 42 (1950) 572: DENZ 3021.

(86) Cf. DENZ 786, 1839, 3013, 3021.

(87) V. GASSER, Relator fidei: "Praesens definitio obiectum infallibilitatis solum generice enuntiat, cum dicit, illud nempe esse doctrinam de fide vel moribus": MSI. 52, 1225-1227.

(88) S. TH. 2. 2, q. 11, a. 2; cf. 1, q. 32, a. 4; In 1 Cor. 11, 19, lect. 4.

(89) M. CANO, *De locis theologicis,* lib. 12; cap. 6 initio.

(90) D. BÁÑEZ, In 1, q. 1, a. 8; In 2. 2, q. 1, a. 10, dub. 4; q. 11, a. 2, dub. 1. F. TOLEDO, In 2. 2, q. 5, a. 3. L. MOLINA, In 1 q. 1, a. 2, d. 1. JUAN DE SANTO TOMÁS, *De fide,* d. 9 a. 3 ad obi. n. 5; GONET, *De fide,* d. 4, n. 99. GOTTI, *Theologia,* tom. I, q. 1 dub. 4 § 1, n. 10. I. B. FRANZELIN, *De divina Traditione et Scriptura* (1896), págs. 116, 121, 122, 124, 125, 135, 136.

(91) *La evolución homogenia del Dogma católico,* n. 453.

a) El objeto primario del Magisterio

El objeto primario son las verdades directamente reveladas, o sea, el *Depositum fidei:* denominación ésta usada ya por San Pablo (92), explicada por San Vicente de Leríns (93), y que auténticamente declaró el Vaticano diciendo: "Tradita per Apostolos revelatio, seu Fidei depositum", y en otro lugar: "Fidei doctrina, quam Deus revelavit..., est tanquam divinum depositum Christi Sponsae tradita, fideliter custodienda et infallibiliter declaranda" (94). Y recientemente Pío XII vuelve a recalcar lo mismo, cuando escribe: "Al sagrado Magisterio encomendó Cristo la custodia, la defensa y la interpretación de todo el depósito de la fe, a saber, las Sagradas Escrituras y la divina Tradición... pues es cierto que el tal depósito no lo confió el divino Redentor, para ser interpretado auténticamente, ni a los fieles en particular, ni a los mismos teólogos; sino sólo al Magisterio de la Iglesia" (95).

La prueba de que el depósito de la fe es el objeto primario del Magisterio auténtico e infalible se deduce inmediatamente de la Escritura. Lo que primariamente encomendó Cristo al Magisterio de los Apóstoles fué "la predicación del Evangelio que todos habían de creer so pena de condenación eterna", "la enseñanza de todas las cosas que él les había encomendado", en otras palabras, todo lo que el mismo Hijo de Dios había revelado a sus Apóstoles (96). Ahora bien, para ejercer este Magisterio, que Cristo encomienda a los suyos, les promete de modo absoluto la asistencia eficaz y continua de su persona hasta la consumación de los siglos, y les anuncia la venida indudable del Espíritu Santo, para que esté con ellos perpetuamente y les enseñe y sugiera todas las cosas que él les había comunicado (97). Luego al Magisterio auténtico e infalible de los Apóstoles y sus sucesores, hasta el fin de los siglos, encomendó Cristo, como objeto primario, todo el depósito de la revelación cristiana.

Fundada en estas divinas promesas, la Iglesia procedió siempre con la más firme persuasión de que a su Magisterio correspondía proponer a los fieles primaria y principalmente las verdades reveladas; y por eso ya desde los principios compuso en los Símbolos una síntesis compendiosa del depósito de la fe, para que todos la aprendieran y me-

(92) 1 Tim. 6, 20; 2 Tim. 1, 14.

(93) *Commonitorium,* 22-23: ML. 50, 667: Rouët 2173-2174.

(94) Denz 1800, 1836.

(95) Pío XII, Encicl. *Humani generis:* AAS 42 (1950) 563, 567, 569: Denz 3013-3014. Cf. *Sacr. Theol. Summa,* I. 3, n. 685-696.

(96) Marc. 16, 15-16; Mat. 10, 27; 28, 20.

(97) Mat. 28, 20; Luc. 24, 44-49; Ioan 14, 25-26; 16, 12-14.

diante ella renovaran continuamente y actuaran la misma fe recibida en el bautismo; y en estos últimos tiempos hemos visto al Magisterio infalible definir solemnemente como tales, verdades reveladas, como la infalibilidad del Romano Pontífice en el Concilio Vaticano y los dogmas de la Inmaculada Concepción y de la Asunción a los cielos de la Madre de Dios, en las Bulas respectivas de Pío IX y Pío XII (98).

b) El objeto secundario del Magisterio

El objeto secundario o indirecto del Magisterio de la Iglesia son todas las verdades que, sin hallarse incluídas en el depósito de la fe, tienen sin embargo tal conexión con él, que la duda o negación de alguna de ellas induciría cierta y necesariamente la duda o negación de alguna verdad revelada, como hemos visto que lo explican los grandes teólogos (99).

El Relator de la *Diputación de fe* en el Concilio Vaticano lo declaró también explícitamente, cuando dijo: "Con los dogmas revelados están unidas más o menos estrechamente otras verdades, que aunque en sí no son reveladas, sin embargo son necesarias para custodiar íntegramente, explicar adecuadamente y definir eficazmente el mismo depósito de la revelación... Tales verdades, prosigue, no pertenecen por sí mismas al depósito de la fe, pero sí a la custodia del mismo depósito" (100).

Tal es el que llamamos objeto secundario o indirecto de la potestad magisterial de la Iglesia. Y se llama así, porque si a esas verdades se extiende la autoridad del Magisterio, no es primaria y directamente por lo que son en sí mismas, sino tan sólo secundaria e indirectamente por su conexión con las verdades del objeto primario.

Varias son las clases de verdades, mencionadas por los autores, que sin ser en sí mismas reveladas, tienen sin embargo conexión necesaria con el depósito de la revelación. Tales son, por ejemplo, los *praeambula fidei* o presupuestos de la fe, las conclusiones teológicas extrictamente dichas, los hechos dogmáticos no revelados, las bases doctrinales de los decretos disciplinares, la gloria celeste de los Santos, la conducencia a la perfección de las Ordenes religiosas (101). Pero todas ellas convienen en la razón general, por la que caen bajo la autoridad del Magisterio, que es su conexión necesaria con las verdades reveladas.

---

(98) Denz 1641, 1839, 3033.

(99) Véanse los citados en las notas 88-91.

(100) V. Gasser, Msi. 52, 1226-1227.

(101) Cf. *Sacr. Theol. Summa: De Ecclesia,* Thes. 17, n. 698-737; T. Zapelena, *De Ecclesia,* 2 (1954), págs. 229-258.

Por idéntica razón la potestad magisterial eclesiástica se puede extender en particular a las doctrinas sobre las *relaciones entre la Iglesia y el Estado.* Y por consiguiente, toda doctrina sobre esas relaciones, que cierta y necesariamente llevara al desconocimiento o negación de cualquier verdad revelada, por ejemplo, sobre la naturaleza, las propiedades, los derechos o las instituciones de la Iglesia, entraría de lleno, aunque secundaria e indirectamente, bajo la potestad de su Magisterio auténtico e infalible.

Antes de indicar la prueba del objeto secundario del Magisterio, conviene notar las dos opiniones que hay sobre la índole propia de esta verdad. Unos dicen que es revelada, otros se contentan con afirmar que es solamente conexa con la revelación o teológicamente cierta. La cuestión se propuso en el Vaticano, pero el Concilio la dejó sin decidir entonces, como lo atestigua el *Relator de fe,* que dijo: "Los teólogos católicos enseñan todos unánimemente, que la Iglesia es infalible cuando define las verdades conexas con lo revelado. La diversidad de opiniones entre ellos versa únicamente sobre el grado de certeza, o sea, si la infalibilidad en proponer esas verdades deba tenerse como dogma de fe o sólo como teológicamente cierta. A los Padres de la *Diputación de fe* unánimemente les ha parecido que esta cuestión no debe definirse, al menos ahora, sino que se ha de dejar en el estado en que se halla" (102).

Los que sostienen que esa doctrina es revelada tienen que deducir la prueba directamente de las mismas fuentes de la revelación, o mediante un raciocinio en el que ambas premisas sean reveladas. Confesamos que hasta el presente no hemos hallado quien haya propuesto eficazmente semejante demostración, y que, a pesar de los reiterados esfuerzos hechos por nuestra parte para conseguirlo, no hemos podido llegar hasta ahora a un resultado satisfactorio.

En cambio para probar como teológicamente cierta la tesis enunciada, basta deducirla con certeza de los principios de la Teología, mediante un raciocinio en el que una sola de las premisas sea revelada. Este modo de probarla es el más comúnmente empleado por los autores, y en sustancia se puede reducir a lo siguiente. Los Evangelios nos dicen que la finalidad del Magisterio es enseñar toda y la misma doctrina revelada por Cristo a sus Apóstoles, de modo que todos la acepten plenamente con asentimiento de fe (103). Ahora bien no podría enseñar toda y la misma doctrina de Cristo, de modo que todos la aceptasen plenamente, si no tuviera autoridad para excluir las doctrinas de las que

(102) V. GASSER, MSI. 52, 1226.
(103) Mat. 10, 27; 28, 20; Marc. 16, 15-16; Luc. 24, 44-49; Ioan 14, 25-26; 16, 12-14.

necesariamente se sigue la negación de la verdad revelada. Luego el Magisterio de la Iglesia tiene autoridad también para decidir sobre las doctrinas necesariamente conexas con la divina revelación.

Una segunda prueba de lo mismo pudiera ser la que sigue. La Iglesia posee la potestad de Magisterio auténtico e infalible. Luego debe saber a qué objetos se extiende esa su potestad magisterial. Porque si no lo supiera, ninguna autoridad terrena podría enseñárselo, y no sabiéndolo, no podría ejercer ese poder, que equivale a decir que ese poder sería nulo. Luego la Iglesia necesariamente debe saber a qué objetos se extiende su poder de Magisterio. Ahora bien, la Iglesia teóricamente se atribuye y prácticamente ejerce su potestad de Magisterio auténtico e infalible acerca de las verdades conexas con la revelación. Luego su autoridad magisterial también se extiende a esas verdades. Y por lo tanto de cualquier clase que sean esas verdades, una vez demostrado que son cierta y necesariamente conexas con la verdad revelada, ya se puede afirmar también que se hallan comprendidas dentro del ámbito del Magisterio auténtico e infalible de la Iglesia.

Que la Iglesia teóricamente se atribuye y prácticamente ejerce esa autoridad, es un hecho que se puede probar positivamente con innumerables testimonios, cuales son, por ejemplo, aquellos en que perentoriamente condena doctrinas sólo como erróneas. Resultaría demasiado prolijo hacerlo ahora. Puede verse en nuestro tratado de Ecclesia expuesto sumariamente (104).

VI

NATURALEZA INTERNA E INDOLE DIVINO-HUMANA DEL MAGISTERIO DE LA IGLESIA

Penetrando más hondamente en su misma esencia es como podremos comprender la razón de porqué el Magisterio puede llegar a exigirnos la sumisión de la misma mente.

Lo típico y característico de las potestades eclesiásticas, por lo que esencialmente se distinguen de todas las demás potestades humanas, está en que los hombres no las ejercen sino por *ministerial participación* del mismo Jesucristo. Lo cual en sentido estricto supone que el mismo

---

(104) *Sacr. Theol. Summa: De Ecclesia,* Thes. 17, n. 715-729.

Cristo continúa ejerciendo efectivamente esos Oficios, y no como quiera, sino como verdadera causa primaria o principal, aunque invisible; de modo que el ejercicio visible de los mismos oficios por parte de los Jerarcas de la Iglesia, es a modo de cooperación instrumental o auxiliar, siendo como son, no sucesores, sino vicarios o mandatarios de Cristo Maestro, Sacerdote y Rey (105).

Esta doctrina la vemos generalmente incluída en aquella promesa por la que Cristo, después de encomendar solemnemente sus potestades a los Apóstoles, les garantiza su continua y eficaz asistencia diciendo: "Y he aquí que yo estoy con vosotros todos los días hasta la consumación de los siglos". La misma doctrina nos enseña repetidas veces San Pablo: "Lo que ha de pensar de nosotros el hombre es, que somos Ministros de Cristo y dispensadores de los misterios de Dios". "Y no es que tengamos la suficiencia para pensar algo por nosotros como nuestro, sino que nuestra suficiencia nos viene de Dios, que nos ha hecho Ministros idóneos del Nuevo Testamento". "Por eso no me atrevo a decir nada, fuera de lo que por mí hace Cristo en orden a obtener la sumisión de las gentes". "En conclusión: somos embajadores en nombre de Cristo, como si Dios os exhortara por nuestro medio" (106).

a) Ministerial participación instrumental del Sacerdocio

La misma doctrina nos explica maravillosamente Santo Tomás, detallando en qué consiste esa ministerial participación en *la potestad sacramental:* "El efecto interior del Sacramento, dice, lo produce Cristo en cuanto Dios y en cuanto hombre, aunque de dos maneras diversas. Porque en cuanto Dios, opera en los Sacramentos *por autoridad,* y en cuanto hombre, *como instrumento,* es decir, no a modo de agente principal o por autoridad, sino a modo de instrumento, en cuanto que su humanidad es instrumento de su divinidad. Pero como es instrumento unido hipostáticamente a la divinidad, posee cierta principalidad de causa respecto a los instrumentos externos, que son los ministros de la Iglesia y los mismos Sacramentos. Y por eso, así como Cristo en cuanto Dios tiene poder *de autoridad* en los Sacramentos, así también en

(105) Por no atender a esta doctrina, halla dificultad y sutiliza Zapelena, y contra las manifiestas enseñanzas de León XIII y de Pío XII, "gratuita y falsamente" niega que las tres potestades de la Iglesia sean las mismas potestades *mesiánicas, ministerialmente participadas* de las del mismo Cristo, que las sigue poseyendo y ejerciendo como Cabeza de la Iglesia, de la manera que nos enseña el Angélico: 3, q. 64, a. 3, a. 4, a. 5; 4 CG. 74. Cf. T. Zapelena, *De Ecclesia Christi,* 2 (1954), págs. 155-157.

(106) Mat. 28, 20; 1 Cor. 4, 1; 2 Cor. 3, 5-6; 5, 20; Rom. 15, 18.

cuanto hombre tiene potestad de ministerio principal o potestad de *excelencia*". Y "el ministro (humano) se compara al Señor como el instrumento al agente principal, al que es necesario que sea proporcionado" (107). Luego la potestad sacramental de los ministros de la Iglesia es simplemente instrumental, y se ejerce bajo el influjo causal de la potestad ministerial de *excelencia* de Cristo en cuanto hombre, y ambas bajo el poder de *autoridad* suprema del mismo Cristo en cuanto Dios.

Algo semejante, aunque en menor grado, enseña el Angélico de *la potestad de Magisterio,* cuando dice: "Cristo ha sido constituído Cabeza de la Iglesia y de todos los hombres, no solo para que él comunique a todos su gracia, sino también para que todos reciban de él la doctrina de la verdad; pues el primero y principal Doctor de la doctrina espiritual y de la fe es Cristo, y para ello fué dotado excelentísimamente de todas las gracias *gratis datas,* como primero y principal Doctor de la fe" (108).

Más explícitamente aún, Pío XII aplica el mismo concepto de instrumentalidad en general a la Iglesia. "El Hijo del Eterno Padre, escribe, en la hora de su preciosa muerte, quiso enriquecer a la Iglesia con los más abundantes dones del Paráclito, a fin de que, en la distribución de los divinos frutos de la Redención, fuese vigoroso e indefectible *instrumento* del Verbo hecho carne; de manera que, para perpetuar la obra por él comenzada, se valiese de la Iglesia de un modo casi igual a como quiso servirse de la humana naturaleza, a que se unió para redimir a los hombres con sus dolores y afrentas" (109).

Esta doctrina general la aplica en particular el mismo Pontífice a cada una de las tres potestades mesiánicas que ejerce la Iglesia (110). Omitiendo por brevedad las bellas y aleccionadoras frases que dedica a las potestades de *régimen* y *sacerdocio,* respecto a la ministerial potestad de *enseñar* afirma, que "del Salvador se deriva al cuerpo de la Iglesia toda la luz con que la comunidad entera y los creyentes son ilu-

---

(107) S. Th. 3, q. 64, a. 3, a. 4, a. 5; 4 CG. 74. Cf. León XIII, *Satis cognitum:* ASS 28 (1896) 710-711, 713; Pío XII, *Mystici Corporis:* AAS 35 (1943) 206-207.

(108) S. Th. 3, q. 12, a. 3; q. 7, a. 7, a. 9; q. 8, a. 6. Sobre el diverso matiz y grado de la instrumentalidad en las tres potestades de enseñar, santificar y regir, hemos dicho algo en el estudio, *Lo divino y lo humano en la Iglesia,* Estud. Ecles. 27 (1953) 193-197.

(109) Pío XII, *Mystici Corporis:* AAS 35 (1943) 199, 207.

(110) Pío XII, l. c., págs. 209-211, 216-218. Repárese en los testimonios de la Escritura y de los Santos Padres, con que confirma su doctrina. Adviértase que en particular refiere, como comprobante, al texto de S. Th. 3, q. 64, a. 3, que acabamos de citar. Cf. *El Derecho en el Misterio de la Iglesia:* Rev. Esp. Teol. 14 (1954).

minados... Viniendo de Dios como Maestro para dar testimonio de la verdad, de tal manera ilustró a la primitiva Iglesia de los Apóstoles, que el Príncipe de ellos pudo exclamar: Señor, ¿a quién iremos? Tú tienes palabras de vida eterna... Y aún hoy es para nosotros, que peregrinamos por este destierro, autor de nuestra fe, como será al fin su consumador en la patria. Como Cabeza él es quien infunde en los fieles la luz de la fe, y a los Pastores y Doctores y sobre todo a su Vicario en la tierra, divinamente enriquece con los dones sobrenaturales de ciencia, inteligencia y sabiduría, para que fielmente custodien el divino tesoro de la revelación, estrenuamente lo defiendan, y lo expliquen y corroboren piadosa y diligentemente. El es, en fin, el que, aunque invisiblemente preside e ilumina los Concilios de la Iglesia". Muy bien lo dijo San Agustín: "Magisterio forinsecus adiutoria quaedam sunt... Interior Magister est qui docet, Christus" (111).

Según estas enseñanzas se comprende cómo el misterio de lo divino y lo humano en la Iglesia se realiza también en el mismo ejercicio de las potestades eclesiásticas. Porque si ese ejercicio es fruto a la vez de la acción principal o primaria, aunque invisible, del mismo Cristo por una parte, y por otra de la actuación instrumental o secundaria y visi-

(111) Pío XII, l. c., pág. 216. Para confirmar su doctrina el Papa cita, del *Evang.* de SAN JUAN, 3, 2; 6, 68; 18, 37; de SAN AGUSTÍN, *Cons. Evang.* I, 35, 54: ML. 34, 1070; de SAN CIRILO DE ALEJANDRÍA, *Epist. de Symb.* MG. 77, 293. Las notables palabras de SAN AGUSTÍN, que aducimos, merecen citarse en su contexto: "Et non habetis necessitatem ut aliquis vos doceat, quia unctio ipsius docet vos de omnibus (1 Ioan 2, 27). Quid ergo nos facimus, fratres, quia docemus vos? Si unctio eius docet vos de omnibus, quasi nos sine causa laboramus... Sed modo mihi facio quaestionem, et illi ipsi Apostolo facio; ipsi Ioanni dico: Unctionem habebant quibus loquebaris? Tu dixisti, quia unctio ipsius docet vos de omnibus. Ut quid talem epistolam fecisti? Quid illos tu docebas? Iam hic videte magnum sacramentum, fratres. Sonus verborum nostrorum aures percutit; Magister intus est. Nolite putare quemquam aliquid discere ab homine. Admonere possumus per strepitum vocis nostrae; si non sit intus qui doceat, inanis fit strepitus noster. Quantum ad me pertinet, omnibus locutus sum; sed quibus unctio illa intus non loquitur, quos Spiritus Sanctus intus non docet, indocti redeunt. Magisteria forinsecus adiutoria quaedam sunt et admonitiones. Cathedram habet qui corda docet. Propterea ait et ipse in Evangelio: nolite vobis dicere Magistrum in terra; unus est Magister vester, Christus (Mat. 23, 8-9). Ipse vobis ergo intus loquatur Christus. Unctio ipsius sit in corde vestro. Interior ergo Magister est, qui docet, Christus. Ubi unctio illius non est, forinsecus inaniter perstrepunt verba. Sic sunt ista verba, fratres, quae forinsecus dicimus, quomodo est agricola ad arborem; forinsecus operatur, adhibet aquam et diligentiam culturae. Quaelibet forinsecus adhibeat, numquid poma format?, numquid nuditatem lignorum vestit umbra foliorum? Sed quis agit hoc? Audite agricolam Apostolum et videte quid sumus: Ego plantavi, Apollo rigavit; sed Deus incrementum dedit (1 Cor. 3, 6). Hoc ergo vobis dicimus: sive plantemus sive rigemus loquendo, non sumus aliquid; sed ille, qui incrementum dat, Deus: id est, unctio illius, quae docet vos de omnibus": *In 1 Ioan, Tract.* 3, n. 13; ML. 35, 2005.

ble del ministro sagrado, síguese que esa potestad es a la vez divina y humana en su ejercicio: y por cierto, primaria o principalmente divina, mientras que humana sólo secundaria o instrumentalmente.

b) Ministerial participación asistencial del Magisterio

Conviene sin embargo anotar, que la relación vicarial a Cristo reviste caracteres muy diferentes, según se aplica a la potestad Sacerdotal o a las de magisterio y régimen. La potestad de *Sacerdocio,* en sus funciones de sacrifical y sacramental, es vicaria de la de Cristo en un grado de intensidad a que no llegan los poderes de Magisterio y Régimen. Porque el Sacerdote actúa en tan extrecha dependencia de Cristo, que su acción es verdadera y propiamente instrumental, con plena subordinación al influjo de la causa principal, que procede del mismo divino Redentor; y de ahí que la garantía de su infalible eficacia sea la máxima (112).

En cambio la potestad de *Magisterio,* y con mucha mayor razón aún la de *Gobierno,* sin dejar de hallarse bajo el influjo y asistencia de Cristo y del Espíritu Santo, sin embargo no llega a ser tan estrictamente instrumental como la de Sacerdocio. *El Magisterio* de la Iglesia no se ejerce bajo una *inspiración* bíblica o profética, por la que Dios es realmente la causa principal de lo que, como mero instrumento racional, escribe el hagiógrafo o enuncia el profeta; sino sólo bajo la *asistencia* del divino Espíritu, la cual no llega a hacer del maestro humano un mero instrumento del agente divino. En el Magisterio el ministro humano es, sí, causa segunda, subordinada a la acción sobrenatural de la causa primera que es Dios, pero siendo causa segunda, es a la vez causa principal de la docencia, y las doctrinas que propone no se pueden atribuir formalmente al mismo Dios, como se le atribuyen las de las sagradas Escrituras, sino que son doctrinas de la Iglesia, garantizadas por la *asistencia* del Espíritu Santo, que basta que sea negativa y extrínseca.

(112) Véase nuestro trabajo, *Lo divino y lo humano en la Iglesia,* Est. Ecl. 27 (1953) 193-197. Cf. Y. Congar, *Ordre et Juridiction dans l'Église:* Irenikon (1933) 22-31, 97-110, 243-252, 401-408. Sobre las diferencias y relaciones entre el poder pastoral y el de Orden, cf. K. Moersdorf, *Die Entwicklung der zweigliedrigkeit der kirchlichen Hierarchie:* Muench. Theol. Zeitsch 3 (1952) 1-16; *Weihegewalt und Hirtengewalt in Abgrenzung und Bezug:* Misc. Comill. 16 (1951) 95-110. La distinción de dos Jerarquías, una de Orden y otra de Jurisdicción, no le parece admisible a Ch. Journet, ya que el *Cod. Iur. Can.* 108 § 3, no habla más que de una, la cual "ratione Ordinis" tiene tres y "ratione Iurisdictionis" dos grados de derecho divino: *L'Église du Verbe Incarné,* 1 (1941) 81-108; *Vues récentes sur le Sacrament de l'Ordre:* Rev. Thom. 53 (1953) 81-108.

Y aunque es verdad que en virtud de esa asistencia pueden llegar a ser infalibles las enseñanzas de la Iglesia, por ejemplo, en las definiciones solemnes de los Concilios y de los Papas; pero siempre es cierto que esas enseñanzas son producto del trabajo humano, que se desarrolla de suyo con las alternativas y con los recursos ordinarios o extraordinarios que la divina providencia sobrenatural pone a disposición de los hombres. La asistencia divina, que preserva de error, es una garantía de infalibilidad absoluta sólo para el resultado final del trabajo humano, y ese resultado final, aunque infalible, no deja de ser por eso formalmente humano (113).

La asistencia de la infalibilidad, según nos lo advierte el Vaticano, no es la revelación que positivamente descubre al hombre nuevas verdades, ni es la inspiración, que hace del hombre un verdadero instrumento, por medio del cual Dios manifiesta sus ideas; sino es una providencia sobrenatural, divina y vigilante, de suyo sólo negativa; pero dispuesta siempre para que el Maestro infalible, valiéndose de los medios ordinarios y extraordinarios que halla a su disposición, llegue a conocer con toda certeza las doctrinas conformes a la verdad revelada, que se contiene en el depósito de la fe, y una vez conocidas, las proponga convenientemente a la aceptación obligada y absoluta de todos los fieles (114).

La naturaleza divino-humana de la potestad del Magisterio consiste, pues, en que es una enseñanza garantizada por Dios, de una revelación divina, destinada a ser aceptada obligatoriamente por todos los hombres: es divina en su institución, en su objeto primario y en la garantía adecuada de su verdad; es humana en su ejercicio encomendado a los hombres, en la conveniente adaptación de su objeto a las inteligencias a que se destina y en los recursos de que se vale ordinariamente para llegar a sus resultados. Según ésto, el fiel cristiano, ante la potestad magisterial eclesiástica, se halla ante el misterio de lo divino y lo humano en sus Jerarcas: misterio que no es más que una derivación del misterio de la misma Iglesia.

---

(113) Cf. *Lo divino y lo humano en la Iglesia,* l. c., págs. 195-196. Sobre las diferencias entre Sacerdocio y Régimen, cf. *El Derecho en el Misterio de la Iglesia,* l. c.

(114) DENZ 1836; J. M. CIRARDA, *La asistencia del Espíritu Santo a la Iglesia:* Rev. Esp. Teol. 7 (1947) 47-78. CH. JOURNET, hablando de la asistencia de Dios en el acto infalible de la Iglesia, la compara con la gracia de la predestinación: *L'Église du Verbe Incarné,* 1, 398; cf. S. TH. 2. 2, q. 173, a. 4; q. 178, a. 1 ad 1: Mens prophetae est instrumentum deficiens.

VII

ASENTIMIENTO QUE ES DEBIDO AL MAGISTERIO DE LA IGLESIA

A la luz del misterio de unión de lo divino y lo humano en los poderes de la Iglesia, se comprende y explica mejor la razón del asentimiento interno que es debido a su potestad magisterial, dispuesta por Dios omnipotente para lograr que la revelación salvadora del Cristo llegue incontaminada al conocimiento de todos los hombres.

La autoridad que el Magisterio auténtico e infalible tiene, es verdadera potestad doctrinal, otorgada por Dios, Señor de todo el hombre, a los Jerarcas de la Iglesia ; a la que directa y propiamente corresponde el derecho de exigir, que nuestro mismo entendimiento haga suyos, no sólo los términos de sus enseñanzas, sino el sentido mismo de las doctrinas que nos proponen. Ya se la considere como parte de la potestad de jurisdicción, como quieren algunos autores, o ya se la tenga como distinta de ella como prefieren otros (115), en todo caso es una verdadera y propiamente dicha autoridad doctrinal, a la que de suyo corresponde el acatamiento y la sumisión de la misma mente.

El grado del asentimiento que exige, no es ni puede ser otro que el que estrictamente corresponde al grado de autenticidad o autoridad doctrinal con que las enseñanzas se proponen. Por eso la Iglesia ha reclamado constantemente el asentimiento de la mente a sus juicios doctrinales. Y los últimos Pontífices son muy explícitos en exigir ese asentimiento interno de la misma mente a sus enseñanzas auténticas, aunque no llegen al grado sumo de la infalibilidad, como consta inequívocamente de Pío IX, León XIII, Pío X y Pío XII (116).

Su extensión alcanza, desde luego y en primer lugar, al orden del acatamiento externo. O sea, que cuando el Magisterio de la Iglesia impone con su autoridad alguna doctrina, ya no es lícito al fiel cristiano profesar, defender ni propagar la doctrina contraria. Esto es conclusión necesaria de la índole social de las potestades eclesiásticas, que

---

(115) Cf. *Sacr. Theol. Summa: De Ecclesia,* n. 1291-1294.

(116) Pío IX, *Tuas libenter:* Denz 1684; León XIII, *Immortale Dei:* Denz 1880; Pío X, *Singulari quadam:* AAS 4 (1812) 658; Pío XII, *Humani generis:* AAS 42 (1950) 568: Denz 3013. Cf. *Valor de las Encíclicas a la luz de la "Humani generis":* Misc. Comill. 17 (1951) 162-164.

por su propia naturaleza, reclaman por lo menos aquello que es debido a toda autoridad social, que es, sin duda, el acatamiento externo.

Pero en la Iglesia esa sumisión no puede restringirse al orden de las manifestaciones externas. La naturaleza misma de la potestad doctrinal, que es exclusiva de la sociedad instituída por Cristo, exige además una sumisión de la voluntad y del entendimiento, parecida a la que corresponde al acto de fe. Cuando Dios revela una verdad al hombre, su voluntad soberana es que el hombre, por sola la ciencia y veracidad divinas, acepte el pensar y juzgar sobre aquello, lo que Dios, verdad infinita, le dice que piense y juzgue; lo cual implica la sumisión de la voluntad y del entendimiento, que enseña el Vaticano cuando dice: "Cum homo a Deo tanquam creatore ac Domino suo totus dependeat, et ratio creata increatae Veritati penitus subiecta sit, plenum revelanti Deo intellectus et voluntatis obsequium fide praestare tenemur" (117).

Algo semejante se ha de decir del Magisterio jerárquico, ordenado por Dios, como hemos visto, para que el hombre abrace con seguridad la misma verdad revelada. Cuando el Magisterio propone alguna doctrina sobre la fe o la moral, con su ciencia y veracidad propias y formalmente humanas, pero divinamente garantizadas por la asistencia de Cristo y del Espíritu Santo, proporciona al entendimiento un motivo seguro de asentimiento racional, y con verdadera autoridad, participada de la de Dios, reclama del hombre la debida sumisión intelectual, no igual, pero semejante a la del acto de fe, al que finalmente se ordena el Magisterio de la Iglesia; porque el motivo del asentimiento exigido, no es precisamente el conocimiento intelectual de las razones intrínsecas de aquella doctrina, sino la misma ciencia y veracidad del Magisterio, garantizadas por la divina asistencia, como hemos procurado explicar.

Si, pues, es debido un asentimiento de la misma mente a las enseñanzas de la Iglesia, síguese que no bastan para satisfacer a ese deber, ni el *silentium oris,* que evita manifestarse en pro del parecer contrario; ni el *silentium mentis,* que se abstiene de juzgar diversamente; ni el mero *conformismo práctico,* que se limita a proceder como si efectivamente tuviera por verdadero lo que se le enseña, aunque en realidad no lo tenga por tal (118).

---

(117) DENZ 1789, 1810.
(118) Véase nuestro trabajo, *Valor de las Encíclicas,* l. c., págs. 162-170.

VIII

GRADOS Y LIMITACIONES DE ESE ASENTIMIENTO MENTAL

Dios, que es dueño absoluto hasta de las mismas inteligencias, estableció como condición primaria de la pertinencia al cristianismo aquel "abneget semetipsum", sin excluir, por consiguiente nada del hombre, ni su voluntad ni su entendimiento: "Si quis vult post me venire, abneget semetipsum" (119). El primer paso de ese *abneget* es la fe, que como enseña el Concilio de Trento, "es el principio de la salvación del hombre, el fundamento y la raíz de toda justificación". Pues a la fe está esencialmente ordenado y supeditado el Magisterio de la Iglesia, que postula directamente el asentimiento de la mente, para hacer posible y racional la firmeza absoluta de la adhesión intelectual, indispensable en el acto de fe divina y católica (Denz 1792).

Los grados del asentimiento mental debido al Magisterio, corresponden exactamente a los grados de autoridad con que el Magisterio lo exige. Las limitaciones que a cada grado se pueden asignar son proporcionales a lo que de humano interviene, al lado de lo divino, en el misterio de la potestad magisterial. Con estos criterios por guía nos permitimos indicar los cuatro grados principales de autoridad del Magisterio, juntamente con sus correspondientes y posibles limitaciones.

1.º *El grado supremo* de asentimiento absoluto corresponde al Magisterio infalible en cuanto tal, que es el mismo grado sumo de autoridad para las dos formas, solemne y ordinaria, en que esa infalibilidad se ejerce. El grado de asentimiento no depende de la forma de la docencia, sino sólo de su grado de autoridad, que es el mismo en las dos formas, como se desprende con certeza del Concilio Vaticano (120). Y la razón es, porque la enseñanza infalible excluye toda posibilidad de error, y como está eficazmente garantizada en su verdad por el mismo Dios, al exigir nuestro asentimiento, no cabe la suspensión del juicio, sino que es debida la sumisión total, sin posible apelación.

Las limitaciones en este caso supremo se circunscriben a lo que en la definición infalible es peculiar del ministro humano. Son principios del Angélico, que el ministro es a manera de instrumento respecto al

---

(119) Mat. 16, 24; Luc. 9, 23: Cf. *Comment. in hunc locum* Sancti THOMAE, et KNABENBAUER, *Cursus Scripturae, In Matthaeum.*
(120) DENZ 1792.

agente principal, y que el instrumento humano es siempre susceptible de deficiencia (121). Por otra parte, si atendemos al objeto, el hombre es incapaz de comprender exhaustivamente los misterios revelados. Por eso lo que conoce y propone el maestro humano infalible es absolutamente verdadero, por razón de su infalibilidad, pero no agota la comprensibilidad del misterio. Y así se comprende que de un mismo misterio se den fórmulas definitorias distintas, como el *Filioque* y el *per Filium* de la procesión del Espíritu Santo, que el Concilio de Florencia las halló conciliables y aceptables las dos, y el Doctor Angélico, y con él los demás teólogos, comparándolas entre sí, señalan las ventajas que avalan a cada una de ellas, por el matiz distinto, pero verdadero, que enuncian del mismo dato revelado (122). Y por la misma razón se explica, que se den varias definiciones sucesivas y complementarias del mismo misterio, como por ejemplo, del misterio del Dios hecho hombre, las solemnes definiciones de los Concilios de Nicea (325), de Efeso (431), de Calcedonia (451) y de Constantinopla (681) (123).

2.° *El segundo grado* de asentimiento es debido al Magisterio auténtico del Jerarca supremo, cuando habla sin empeñar su infalibilidad, como ocurre generalmente en las Encíclicas doctrinales de los Papas. En este caso es cierto que se dan indudables garantías de verdad, pero no son absolutas. Constándonos que el entendimiento es potencia necesaria, y no siendo posible que se mueva al asentimiento absoluto, sino o por la evidencia metafísica del objeto conocido o por la autoridad infalible del testimonio, preguntan los autores: ¿De qué índole es el asentimiento debido al Maestro supremo, cuando nos habla con verdadera autoridad doctrinal, pero no con autoridad infalible?

La mayoría de los teólogos responden, que ese asentimiento ha de ser *moralmente cierto,* con la *certeza relativa* que excluye, no la posibilidad, sino sólo la probabilidad de error. Añaden que ha de ser además condicionado, o sea implicando la siguiente condición: a no ser que lo contrario sea o decidido por la Iglesia o demostrado con verdadera evidencia (124).

---

(121) S. TH. 1, q. 63, a. 1; 4 CG. 74; 2. 2, q. 173, a. 4; q. 178, a. 1 ad 1: "instrumentum deficiens".

(122) DENZ 691; S. TH. 1, q. 36, a. 3; Cf. L. LERCHER, *Instit. Theolog.* 2 (1945), n. 343; A. SEGOVIA, *Equivalencia de fórmulas trinitarias griegas y latinas:* Estud. Ecles. 21 (1947) 454-460; J. M. DALMAU, *De Deo uno et trino: Sacr. Theol. Summa,* 2, 1, n. 409.

(123) DENZ 54, 111a-124, 148, 289-293.

(124) Cf. *Sacr. Theol. Summa,* I, 3, *De Ecclesia,* n. 674: Referencia de autores sobre esta doctrina.

En el caso posible en que ocurriera la evidente demostración de lo contrario, ante todo se ha de pensar en que las demostraciones humanas son también falibles, y por ello hemos de ser muy cautos para no admitirlas, sino después de muy madura ponderación. Pero si la demostración de lo contrario se comprobare ser inequívocamente cierta, entonces nos será lícito suspender el juicio, dudar y aún también disentir, aunque siempre con la reserva y cautelas que nos impone el respeto debido al Jerarca supremo. A esto creemos que se pueden reducir, en este segundo caso, las características y las limitaciones del asentimiento obligado (125).

Sobre *el objeto propio* del asentimiento en este caso, algunos autores creen, que se restringe a aceptar la doctrina propuesta, no como verdadera o falsa en sí misma, sino sólo como segura o no segura en relación al mantenimiento adecuado del depósito de la fe. O sea, creen que sin afirmar nada sobre si es verdadera o falsa la tal doctrina, lo único que el Magisterio nos dice es que, según el estado actual de la ciencia sobre el particular, se puede seguir esa doctrina sin peligro de faltar a la fe (segura o *tuta)*, o no se puede seguirla sin peligro de faltar a la misma fe (no segura o *non tuta)* (126).

Otros autores juzgan que esto sólo se puede aceptar para los casos en que el mismo Magisterio propone la doctrina como tal, es decir, como *segura* o *no segura;* pero cuando la propone sencillamente como *verdadera* o como *falsa,* como puede hacerlo y al parecer lo hace las más de las veces, por ejemplo en las Encíclicas doctrinales, entonces se ha de abrazar como verdadera o falsa, tal y como se nos propone, "pensando cada uno, como advierte León XIII, lo mismo que el maestro auténtico piensa" (127).

3.º *El tercer grado* de asentimiento corresponde al Magisterio auténtico y universal, pero no supremo, sino subordinado al del Papa, cual es, en general, el de las Congregaciones Romanas. Los decretos

---

(125) A. STRAUB, *De Ecclesia,* n. 968-969; R. SCHULTES, *De Ecclesia,* art. 67; L. CHOUPIN, *Valeur des décisions doctrinales et disciplinaires du Saint-Siège* (1928), págs. 82-93; J. MUNCUNILL, *De Ecclesia,* n. 511-517.

(126) I. B. FRANZELIN, *De divina Traditione* (1896) th. 12 Schol. 1 Princip. VII; L. BILLOT, *De Ecclesia* (1927) Th. 19, págs. 445-50; L. CHOUPIN, l. c., págs 53-55, 83-95; CH. JOURNET, *L'Église du Verbe Incarné,* 1, págs. 418-428; J. M. CIRARDA, *La asistencia del Espíritu Santo,* Rev. Esp. Teol. 7 (1947) 61-69; J. M. HERVÉ, *Manuale Theol. Dogmat.* 1 (1949), n. 483.

(127) LEÓN XIII, *Immortale Dei:* DENZ 1880. D. PALMIERI, *De Rom. Pontif.* Thesis 32, Schol. 2; J. MUNCUNILL, *De Ecclesia,* n. 511-517; CH. PESCH, *Praelectiones,* 1, n. 521; DE GROOT, *Summa de Ecclesia,* q. 16, art. 8; L. LERCHER, *Instit. Theol.* 1 (1945), n. 498-501; Nuestro estudio, *Valor de las Encíclicas,* l. c., páginas 165-169.

universales de estas Congregaciones pueden ser de dos clases: unos, los aprobados por el Romano Pontífice *en forma específica,* y otros, los que el mismo Pontífice aprueba sólo *en forma común.* Los primeros tienen el mismo valor que las decisiones del mismo Papa, porque la aprobación en forma específica tiene la fuerza de hacer propios del mismo Papa los tales decretos. De estos se ha de decir, pues, lo mismo que acabamos de explicar de los del grado anterior.

Al tercer grado, de que ahora hablamos, pertenecen, pues, los decretos de las Sagradas Congregaciones aprobados por el Pontífice *en forma común.* Convienen con los del segundo grado en la universalidad, por estar destinados a la universal Iglesia, pero difieren de ellos en que no son propios del Jerarca supremo, sino de los organismos inmediatamente subordinados a él. Pudiera a lo más decirse que son supremos, no formalmente, sino solo virtualmente, o sea emanados en virtud de la potestad delegada por el supremo Jerarca en sus Congregaciones Romanas.

Del asentimiento que es debido a estos decretos y de sus *limitaciones,* se puede decir algo parecido a lo que dejamos dicho para los del segundo grado, advirtiendo, sin embargo, que su valor para exigirnos el asentimiento es algo inferior, y la facilidad para asignar sus limitaciones es proporcionalmente algo mayor, según una estimación moral que sería prolijo, difícil y aún, tal vez, arriesgado querer determinar más.

4.° Finalmente *el cuarto grado* de asentimiento es el debido al magisterio de los Obispos con relación a los fieles que el Sumo Pontífice ha encomendado a sus cuidados. Este Magisterio episcopal es, pues, particular y subordinado. En cuanto particular difiere plenamente del anterior. En cuanto subordinado al del Papa, en parte conviene y en parte difiere también del mismo: conviene en la razón genérica de subordinado, pero difiere en el carácter específico de esa subordinación, porque no es delegado del del Papa, sino propio de los mismos Obispos, que lo ejercen, como mandatarios, no del Papa, sino del mismo Cristo, como enseña Pío XII (128). Difiere además en que no es supremo, ni siquiera virtualmente, como lo es el de las Congregaciones Romanas.

De todos modos el de los Obispos residenciales es Magisterio verdaderamente auténtico, y se ejerce también bajo la correspondiente asistencia del divino Espíritu, y por eso se le han de prestar la sumisión y adhesión que le son debidas. Por consiguiente el fiel cristiano, dócil

(128) Pío XII, *Mystici Corporis:* AAS 35 (1943) 211-212; León XIII, *Satis cognitum:* ASS 28 (1896) 732, 737.

al imperativo de su condición de subordinado, debe hallarse en una actitud habitual de prestar su asentimiento a las enseñanzas de su Obispo.

Sus limitaciones sustanciales dimanan principalmente de su condición de particular y subordinado; se halla por consiguiente bajo la autoridad superior del Magisterio universal y supremo, que puede en todo caso encauzarlo y corregirlo. Si por consiguiente se ofrecieren razones serias, que consultadas con hombres competentes se juzgaren ser eficaces en contra de alguna enseñanza episcopal, entonces es lícito dudar y aún disentir, pero respetuosa y reservadamente, con plena facultad de apelar libremente a la autoridad superior, si el asunto lo exigiere.

Tales son a nuestro juicio los grados principales de autoridad magisterial en la Iglesia y del asentimiento correspondiente de los fieles. Otros pudieran sin duda señalarse, pero con lo expuesto quedan suficientemente indicados los criterios para discernirlos y caracterizarlos.

CONCLUSION

Abarcando en una mirada retrospectiva todo cuanto acabamos de exponer, advertimos la capital importancia y la función decisiva que corresponden al Magisterio en la Iglesia de Cristo. El es el encargado de orientarnos certeramente en el campo misterioso de nuestra fe y de dirigirnos con toda seguridad por los difíciles caminos de la vida cristiana. Con razón ha dicho Pío XII, que el Magisterio de la Iglesia es la norma próxima, universal e ineludible de la fe y de la moral de todos los fieles (129).

La fiel sumisión al Magisterio de la Iglesia, en sus diversos grados, puede muy bien servirnos como medida "del sentido del honor católico", que dice Pío XII. Entre todas las confesiones cristianas, se distingue, en efecto, la católica por la doctrina del Magisterio viviente, que actúa de continuo en la Iglesia. Timbre de honor del Catolicismo es, haber sabido mantener incólume y en toda su prodigiosa eficacia, esta doctrina recibida de los mismos Apóstoles. Vivir en toda su plenitud la doctrina católica de la potestad magisterial de la Iglesia es rendirse abnegadamente a ella con cristiana sumisión. Esta total entrega puede muy bien decirse que es la verdadera medida "del sentido del honor católico"; porque es el tan conocido *sentire cum Ecclesia et in Ecclesia,*

---

(129) Pío XII, *Humani generis:* AAS 42 (1950) 567 Denz 3013.

con el que, mejor que con otra actitud alguna, demostramos "la filial lealtad y completa fidelidad que debemos a la Iglesia, nuestra Madre" (130).

---

(130) Pío XII: AAS 34 (1942) 141. SAN IGNACIO DE LOYOLA, *Ejercicios espirituales:* Reglas "para el sentido verdadero que en la Iglesia militante debemos tener". La forma más usual y breve: "Sentire cum Ecclesia", que Pío XII emplea en la Exhortación del 17 de febrero de 1942, que acabamos de citar, bien entendida, expresa también con fidelidad el pensamiento del Santo, y creemos que no hay por qué recelar de ella, como parece que lo hace Y. CONGAR, *Vraie et fausse réforme dans l'Eglise,* págs. 273-274; *Jalons pour une Théologie du laïcat,* págs. 72-73, 400. Sobre la Iglesia como *Madre nuestra,* cf. H. DE LUBAC, *Méditations sur l'Eglise* (1953), cap. 7, págs. 183-212.



EXCMO. Y RVDMO. SR. D. JOSE LOPEZ ORTIZ, O. S. A.
Obispo de Tuy

DOCTRINA CATOLICA SOBRE LA NATURALEZA JURIDICA Y SOBERANA DE LA IGLESIA

SUMARIO

Introducción.

I.— La Iglesia es sociedad jurídica, con vínculos no sólo de caridad, sino plenamente jurídicos.

II.— Es sociedad a la que competen por voluntad de su Fundador los derechos de soberanía.

INTRODUCCION

EL aceptar la invitación, que tan benévolamente se me hizo a participar en esta semana teológica, me ha acarreado no pocas preocupaciones y perplejidades. No incurriré en la ingratitud de inculpar a vuestro Director, que sólo tuvo y tiene conmigo amabilidades, seguramente excesivas.

Pero pienso que mi preocupación es fundada; mi aportación a actividades investigadoras de especialistas en ciencias teológicas no debe hacerse pasar como intento de injerirme entre los que con pleno título ejercen esta tan noble y fecunda actividad.

¿Se pensó acaso en que mi modesta formación jurídica pudiera señalar alguna faceta interesante en tema en el que los conceptos jurídicos tienen importancia tan relevante?

Esta es mi esperanza y mi disculpa.

Se me ha facilitado el trabajo con la exposición en otra ponencia ya desarrollada, de los errores teológicos acerca de la naturaleza de la Iglesia y su Derecho público. Además ya en el año 1952 se expuso en la semana teológica entonces celebrada un documentadísimo trabajo sobre *Juridismo y Caridad*, en el que el autor, P. Joaquín María Alonso planteó con abundante información los problemas más agudos, y esbozó soluciones, o por lo menos sugirió caminos para hallarlas.

Al releer aquella monografía, tan documentada, mi preocupación se ha acentuado. ¿Es tan grave el problema, como él con otros excelentes teólogos lo piensan? y si a mí no me parece de tan extrema gravedad; ¿no se deberá a que mi información es menos amplia, y mi valoración,

sin duda menos fundada? Psicológica y aún sociológicamente encuentro explicable que para los estudiosos formados en un ambiente protestante el problema sea capital; necesitarían dejar de ser lo que son para aceptar que la Iglesia sea una sociedad a la que el mismo Cristo dió una organización jurídica y jerárquica, en la que como en germen no tendrían más remedio que descubrir la Iglesia católica de Roma.

Esto no quiere decir que se trate de una mera actitud polémica, ni que ellos, cada uno, sea insincero. Después de tanto tiempo puede tratarse de una manera de ser y pensar, que pudiéramos juzgar como congénita, compatible con una buenísima fe. Pero precisamente esta actitud y esta mentalidad pueden ser más peligrosas, y ellas tienen más posibilidades de influir en el mismo pensamiento de algunos católicos, también de óptima fe.

Y ya sin temor a pecar de ingenuo, debo hacerme eco de las preocupaciones pastorales del Supremo Pastor, por algunas actitudes demasiado comprensivas, nacidas sin duda de un magnífico deseo de lealtad en la discusión, o de una esperanza de encontrar terreno en que en alguna manera las posiciones divergentes se acerquen y complementen.

Para lectores no especialistas, y los hay que se adentran en obras para ellos difíciles, la supervaloración de los puntos de vista exegéticos, teológicos y aún meramente filosóficos, de aquellos a quienes cristiana y caballerosamente se combate, es un escollo, que no siempre pueden sortear.

Nada queda cerrado en recintos acotados de pura investigación. El artículo o el libro del especialista a veces se vulgariza, perdiendo precisamente el matiz delicado que era esencial. Se abren los círculos, que se creían puramente científicos y se ensanchan en actitudes confusas más o menos generalizadas. Hay posiciones cristianas que parecen menos cómodas de defender, en las que parece gustaría poder ceder algo.

Hay gentes a las que parece que desazona un poco el tener que aceptar con todas sus consecuencias el que la Iglesia sea una sociedad con vínculos jurídicos propiamente tales, en la que los poderes de los que ejercen la autoridad no son renunciables, ni las materias sobre las que tienen que resolver son de las que puedan ser objeto de una transación apaciguadora. Poderes que el cuerpo de los fieles no pueden interferir, ni suavizar, ni condicionar ni menos sustituir. Han oído hablar de una Iglesia de caridad, sin estas limitaciones y pretendiendo que ella corresponde mejor al pensamiento de Cristo, y si no lo aceptan del todo, no dejan de lamentar el que así no sea.

Para algunos, sobre todo estos magníficos elementos del laicado que aspiran a elevar su cultura religiosa al nivel que les corresponde, la

actitud de determinados teólogos, les da la sensación de que la ciencia católica está exclusivamente a una desesperada defensiva; que la iniciativa está totalmente en otras manos. Cuando se acentúa la significación de lo que es la verdad, de lo que efectivamente instituyó Cristo, cuando fundó la Iglesia, si no se acierta del todo con un lenguaje de matizado eufemismo se escuchan palabras acuñadas no se donde, en réplica que no es tan meramente verbal como parece; paternalismo, exclusivismo clerical. Se pretende que hay que buscar adaptaciones a esto que es tan inestable y movedizo, y al par tan infranqueable como un inmenso trampal, y que se denomina el pensamiento actual, el hombre de hoy.

Quizá bastara para estos últimos, también de la mejor fe del mundo, unas cuantas definiciones y unos esclarecimientos exactos y precisos. La confusión y la inexactitud son tan peligrosos como el mismo error, y casi siempre le traen como consecuencia.

Con este ánimo y sin tratar de desarrollar en toda su amplitud, la argumentación peculiar de las exposiciones teológicas, creo puede haber utilidad, en ofrecer algún punto de vista, y tal vez indicar alguna posibilidad.

I

LA IGLESIA ES SOCIEDAD JURIDICA, CON VINCULOS NO SOLO DE CARIDAD, SINO PLENAMENTE JURIDICOS

Ante todo es preciso recordar que la primera parte de la exposición en la que se refunden tesis y proposiciones que los eclesiólogos y canonistas desarrollan a veces con enunciaciones más diversificadas, ha sido objeto de la enseñanza magisterial de la Iglesia; que no es tema de libre apreciación individual.

Esta enseñanza debe calificarse de doctrina de fe, implícitamente definida en el Concilio Vaticano y enseñada con frecuencia suma en documentos pontificios. La formulación adoptada es una traducción casi literal de un pasaje de la Encíclica *Mystici corporis*.

De los conceptos que previamente se acostumbran a delimitar en las exposiciones teológicas, con no pocas ventajas de claridad y precisión, creo me incumbe detenerme en uno.

En toda la oposición a la doctrina católica sobre este tema tanto por parte del Protestantismo, como del mal llamado catolicismo liberal, y aún más o menos conscientemente, de los que sienten esos generosos

desasosiegos, a que se acaba de aludir, hay una absoluta animosidad contra lo jurídico. Personifican en ello las viejas corruptelas curiales, con su capciosa argucia de leguleyismo; en general todo lo que hay o puede haber de artificioso e injusto en cualquier sistema legal. De aquí el situar al Derecho en polar oposición a la caridad.

Examinemos, pues, esa denigrada juridicidad a la que, sin embargo, se acude en otras ocasiones con ilusión desorbitada.

Un vínculo que une a los hombres, con la obligación de adoptar una determinada conducta es un vínculo jurídico. Cuando libremente se comprometen dos hombres a prestarse determinados servicios o colaboraciones, por elementales que estos sean, han hecho nacer una obligación jurídica; la mera palabra o promesa la ha puesto en vida, con una mutua facultad para exigir esta hipotética prestación. Cuando existe un grupo humano, hay siempre una dirección, un poder que encauza las actividades comunes; es también un vínculo jurídico, que con frecuencia hay que aceptar, aunque no se haya establecido contractualmente; p. e., los que unen a los padres con los hijos. Hay otros que se pueden o no contraer, pero que de contraerse tienen un contenido fijo; la mutua atracción que atrae al hombre hacia la mujer, aspira a consolidarse en una relación durable y estable, con mutua e incondicional entrega; el matrimonio. Su carácter de institución jurídicamente regulada por la Naturaleza es reconocida por todas las culturas, aún las más primitivas.

La sociabilidad fundamental de la naturaleza humana reclama esta estabilidad de las relaciones entre hombres, para darles la mínima seguridad, y no tener que reducir la convivencia a una pugna de jungla o de caverna.

¿Es ésto tan abominable, que sea preciso alejar de ello a lo religioso a una distancia de asepsia plena, para evitar que perezca el espíritu?

Y puesto que muchas veces las dificultades para admitir que la Iglesia pueda haber sido instituída como una sociedad con vínculos jurídicos, no nacen de interpretaciones exegéticas, ni aún de puntos de vista teológicos, sino precisamente de ideas filosóficas, de la manera de concebir qué modo de actuar puede corresponder a Dios cuando actúa en lo temporal, no es inconveniente añadir una consideración a priori.

¿Es verosímil que Jesús, el Dios hombre, que nada ignoró ni descuidó de esta hechura de Dios, que somos, intentara que sus seguidores no nos adhiriéramos a él con todo lo que somos y podemos, con esta manera, por Dios impuesta en el ser mismo, de relacionarnos racionalmente entre nosotros? No es preciso adoptar esta o la otra teoría adherirse a una u otra escuela filosófico-jurídica, para percibir esto, que

es tan elemental y sencillo. Lo que ya no es tan fácil es pensar cómo puede repudiarse a priori.

La argumentación, llevada a estas últimas simplificaciones, puede ser acusada de sofística, y alegarse que ningún objetante lleva las cosas tan lejos. Sería entonces conveniente averiguar por qué razones, en el desarrollo de unos principios, puede detenerse la marcha y no llegarse hasta donde reclama la virtualidad de las premisas. Pero es preferible no insistir en este arguir puramente de razón. No se trata de averiguar por nuestros cálculos qué es lo que Dios pudiera o no haber hecho. Se trata concretamente de lo que ha hecho, y para saberlo tenemos la más abundante y segura información; lo sabemos con certidumbre, y si alguna filosofía lo reputase inconveniente, no sería el hecho el que peligraría, sino su interpretación.

Nos encontramos en el punto básico de la prueba escriturística, que no he calificado indeliberadamente de abundante. Desde un punto de vista apologético y polémico es conveniente tratar la documentación escriturística en la forma en que la crítica histórica se acerca a cualquier documento, que nos informa sobre hechos que no hemos conocido directamente. En este aspecto creo poder hacer observar alguna cosa interesante, concretamente respecto a los textos evangélicos, o los apostólicos que nos ponen en la huella de una actuación concreta de Jesús.

Se utilizan con preferencia los más significativos; la promesa a Pedro, junto a Cesarea de Filipo (Mat. 16-18). La misión de los apóstoles (Mat. 28-12). La colación a los apóstoles del poder atar y desatar (Mat. 18-18). Los que contienen las enseñanzas sobre el Reino de Dios, con las metáforas y las parábolas de la Grey, de la mies del grano de mostaza, etc. Respecto a ellas la exégesis católica, en contraste con la racionalista y protestante ha profundizado hasta donde nos parece hoy se puede llegar. El sentido de estos textos, el valor significativo de cada palabra, cada metáfora y cada sugerencia, quedan a plena luz, y constituyen una prueba suficiente y plena de la efectiva institución por Cristo de una sociedad religiosa, con vínculos jurídicos, con un régimen definido, y con una autoridad legítimamente instituída, a la que está prometida una asistencia sobrenatural hasta la consumación de los tiempos.

Se ha querido llevar la discusión más que sobre la exégesis de los textos sobre su autenticidad y valor histórico. Es camino peligroso; se repudian los solidísimos apoyos que la historia ofrece para sostener la autenticidad e historicidad de los testimonios. Se adentran los impugnadores en laberintos de apreciación personal, que quieren cohonestar como aplicaciones de la crítica interna, y que parten de un principio, sostenido a priori el de que hay que repudiar todo aquello que signifi-

que una intervención de Dios en la historia. Si se aplicaran estos criterios a las demás fuentes históricas, nos dejarían en la más tremenda perplejidad sobre nuestras posibilidades de conocer cualquier hecho del pasado. Por ello, sin duda, las posiciones extremosas gozan cada vez de menor favor.

Junto a estos textos fundamentales quiero considerar con mayor detalle otros, ciertamente muy abundantes, y en su conjunto de gran fuerza probatoria y sugeridora. Un historiador de las instituciones jurídicas, que se acercara a ellos por primera vez los juzgaría como uno de los más valiosos materiales de investigación, que puede ofrecer cualquier cultura.

Previamente conviene, a base de los mismos textos, hacer un encuadramiento histórico. Antes de Cristo no existía ninguna sociedad puramente religiosa, y menos con caracteres supranacionales y universales. Lo religioso en el mundo grecorromano es una función del Estado; el culto es de familia o ciudad; aún donde existen colegios sacerdotales, se trata de especiales magistraturas estatales. La religión es asunto propio y personal de cada grupo humano.

En el Pueblo elegido no hay estas confusiones; en cambio lo político está absorbido por lo religioso. La teocracia judía, conserva en tiempos de Jesús como único vestigio de supervivencia de poder estatal el tribunal sacerdotal del sinedrio, en plena mezcla de las esferas religiosas y políticas. Uno de los prejuicios que tiene que combatir el Maestro es el de haberse reducido las maravillosas promesas mesiánicas a la esperanza de un libertador, un restaurador victorioso del trono de David. Abrir las mentes de sus oyentes a la idea de una asociación de todos los hombres para realizar un reino de espíritu de paz y de amor es uno de los cometidos más maravillosamente emprendidos y logrado por la divina pedagogía de Cristo. De aquí la gradación de metáforas, las declaraciones, unas veces positivas y otras negativas, en las que precisa lo que es y lo que no es el Reino, para alejar de las conciencias, aún de los discípulos más íntimos, el lastre del pensamiento materialista de sus contemporáneos. A esta luz conviene considerar el modo en que Jesús hace entrega a aquellos hombres sencillos de los poderes de enseñar, santificar y regir a todas las gentes, hasta llegar a los para ellos no imaginados confines del mundo.

El tema de las relaciones entre la nueva y la antigua economía apasionaba a muchos Santos Padres. Hoy queda un poco en la sombra. La actitud de Jesús para con la Ley antigua no es asunto que se pueda considerar en todos sus aspectos; hay uno con todo que conviene recordar, y aún acentuar frente a la exégesis protestante, todavía aferrada

a las desorbitaciones luteranas de algunas palabras de San Pablo. Jesús, en lo que conserva de la vieja economía no rompe la vinculación jurídica, la fuerza de obligar; infunde un nuevo espíritu, que había obscurecido y hecho casi imposible el formalismo leguleyista de los fariseos.

Las turbas inspiran a Jesús una gran compasión, porque andan como ovejas sin pastor (Marc. 6, 34). Es que son malos los pastores; pero no por eso se les ha de desobedecer (Mat. 23, 2). Los reproches a estos malos maestros, ciegos, que llevan a la perdición a otros ciegos, no van nunca contra la Ley, es precisamente su pecado el desvirtuarla, como aparece de todo el pasaje de San Mateo (23, 1-36).

El no ha venido a destruir la Ley, sino a complementarla, restituyéndola a su pureza (Mat. 5, 17) como se hace ver en detalle en las hermosas palabras que siguen a esta solemne declaración de Jesús, sobre la caridad, el adulterio, la indisolubilidad del matrimonio, el perjurio o la ley del talión (Mat. 5, 17-48 y Luc. 6, 27-36). Son palabras llenas de autoridad y precisión, que nos muestran a Jesús implantando una auténtica reforma de la Ley, que conservando sus esencias la llenan de un nuevo y divino espíritu.

La vieja ley había sido formulada como una relación del hombre con Dios, que Dios había condescendido a garantizar con un pacto, al que da valor y nombre jurídico de testamento. La Ley nueva es también testamento; así lo declara Jesús en el momento capital de la Consagración del Cáliz (Mat. 26, 28; Marc. 14, 24; Luc. 22, 20) ; su sangre es sangre de un nuevo testamento. Luego la Epístola a los Hebreos profundizará en el sentido jurídico y litúrgico de esta palabra misteriosa.

Tampoco repudia Jesús la autoridad social. Respecto al tributo del templo se limita a declarar su personal y divina exención (Mat. 17, 22). El tributo al Imperio romano no es condenado, a pesar de lo que podría oponerse a la conquista de la tierra de promisión por las armas romanas (Mat. 22, 21). Y el reconocimiento de que se ha de dar al César lo que le corresponde no se desvirtúa por la predicción, que bien pronto se había de cumplir, de que los discípulos, siguiendo al maestro habían de ser arrastrados ante gobernadores y reyes, para testimonio también de los gentiles (Mat. 10, 18).

Jesús se mueve en un mundo de derecho, que no repudia, aunque no admita intervenir como avenidor en un mezquino litigio de intereses (Luc. 12, 14). En lo que esta organización está regulada por Leyes divinas, él se constituye en celoso guardador y renovador de las mismas. Esta normación divina está cargada de espíritu, y el obedecerla es sumisión amorosa, si ha de tener mérito. Pero esto lejos de desvirtuar su

significación jurídica, lo que hace es elevarla y perfeccionarla: el obedecer por convicción nunca perjudicó.

Cuando los grandes maestros de la Historia jurídica se han acercado a un mundo cultural cualquiera para estudiar su organización o su pensamiento jurídico han echado mano de cuanto material han encontrado, con frecuencia bien poco; la labor de investigación y valoración ha sido muchas veces difícil. Las investigaciones más antiguas sobre el fondo jurídico común a los pueblos germánicos, que han pasado a la categoría de obras maestras, han tenido que recomponer sus fuentes con recursos de agudeza extraordinaria. Si en estas investigaciones hubiera aparecido un documento tan pletórico de datos y pensamientos como los Evangélicos la imagen que nos hubieran dado del mundo jurídico de los contemporáneos de Jesús, del pensamiento de este divino Maestro, y de lo único y genial de la Institución por él planeada y comenzada, hubiera sido maravillosa, seguramente que teológicamente casi irreprochable. Si se les hubiera objetado contra sus conclusiones por criterios que no hubieran sido los normales en la investigación histórica, p. e., en virtud de ciertas ideas filosóficas sobre cuál hubiera debido de ser la idea religiosa de Jesús; que en el fondo todo lo que aparece como jurídico o no es auténtico o puede ser interpretado como subordinado a otras actitudes de mera caridad, o que lo carismático y lo espiritual tenían que ser incompatibles con lo institucional y organizado, dudo mucho que hubieran tomado en serio esta manera de argüir.

Es cierto que un notable historiador del Derecho, Rodolfo Sohm emprendió la tarea de justificar con las técnicas de la historiografía jurídica los puntos de vista de la teología protestante. Su *Kirchenrecht* no es ciertamente la obra que le ha dado más fama, y aún en el mundo protestante y racionalista no se hace gran caudal de ella. No escribía allí el agudo jurista habitual; sus ingeniosas teorías se apoyaban más que en los textos mismos, en tesis teológicas partidistas. Harnack, a quien pretendía secundar, no hizo un excesivo aprecio de la obra de Sohm.

De todos modos, desde el punto de vista de esta especialidad de la historia jurídica era lícito y obligado decir una palabra, así lo ha hecho uno de los más geniales juristas contemporáneos, a uno de los renovadores de la técnica y el pensamiento jurídico, el Prof. Francesco Carnelutti; la ha pronunciado en su magnífico estudio titulado *I valori giuridici del Messagio evangelico,* redacción cuidadosamente elaborada de una conferencia profesada en Padua en 1950, y en la que polemiza agudamente con otro jurista, el Prof. Bruno Leopi que con poca fortuna había intentado últimamente dar carta de ciudadanía en los me-

dios jurídicos a las tesis protestantes y racionalistas sobre la pretendida Iglesia carismática.

Se ha de notar que en lo anterior nos venimos reduciendo de intento a los textos evangélicos; cuando nos enfrentamos con la masa ingente de los datos y enseñanzas directas de los Hechos de los Apóstoles o de las cartas apostólicas, nos sobrecoge su abundancia y riqueza de contenido. No creo proceda hacer un resumen, por fuerza incompleto y desdibujado, ni menos intentar una discusión ceñida de aquellos pasajes, sobre los que la crítica ha ejercido su fiscalización, ciertamente ingeniosa; aunque esta cualidad de ingeniosidad, que hay que reconocer a veces, no se pueda considerar como garantía de exactitud; cuando un texto dice claramente algo, el retorcerle para que diga lo contrario puede no ser imposible; pero no es esta la tarea señalada por la común apreciación a la labor histórica.

De estos textos apostólicos y nada digamos de los de la más antigua y venerable tradición patrística es casi ocioso hablar, en un intento apologético; a ellos suelen atribuir los críticos liberales haber sustituído el principio caritativo o carismático, por el jurídico, del que tan cordialmente abominan.

Esta tan abundante documentación neotestamentaria, empezando por la evangélica, no nos muestra tan sólo la verdad de que Cristo fundó la Iglesia como sociedad unida por vínculos jurídicos; nos enseña también qué clase de organización estableció.

Las exposiciones teológicas abundan más en este aspecto; en el de determinar concretamente la forma de esta sociedad, la autoridad que la gobierna, los poderes confiados por Cristo a los que confió la misión de continuar su obra hasta la Parousía. Los textos evangélicos se refieren más a cada uno de estos esenciales aspectos, que al concepto general que se ha expuesto y que es tema de esta ponencia. El magisterio eclesiástico también se refiere con preferencia a cada uno de estos aspectos particulares, alguno de los cuales ha sido definido dogmáticamente.

El espíritu que anima esta organización jurídica, su orientación esencial y exclusiva a la salvación y santificación de todos los hombres, puede padecer de las relajaciones ocasionales a que está sometida cualquier tarea confiada a los hombres. Que haya habido y siga habiendo quienes no sepan captar, en esta firme organización, el espíritu que la anima, es un hecho que no hay por qué discutir. Todo se puede tergiversar en lo humano y hasta en la interpretación humana de lo divino. Pero el desentenderse de la legítima autoridad pretendiendo dejarse llevar por el espíritu ha causado más hondas y graves perturbaciones. Y

hasta es sintomático el que en ellas, desde el Montanismo hasta cualquiera otra forma de anarquía religiosa, se hayan querido autorizar los factores de estas diversas rebeldías, no en el Evangelio, en el que ciertamente no podían hacer pie, sino en una pretendida segunda revelación que arbitraria y sacrílegamente atribuían al Espíritu santo.

También una generosidad desbordada, que busca sus apoyos evangélicos, exaltando la caridad por encima de la autoridad, suele acabar enajenando lo que no puede; quiere atraer a los que están fuera del redil. Pero ya no es al redil, al cuidado del Pastor a lo que les invita; han roto el redil y han desautorizado al pastor.

II

ES SOCIEDAD A LA QUE COMPETEN POR VOLUNTAD DE SU FUNDADOR LOS DERECHOS DE SOBERANIA

Con la segunda parte de esta ponencia, o sea la que se refiere a que compete a la Iglesia por voluntad de su Divino fundador una verdadera y propia soberanía, ocurre algo semejante a lo ya señalado respecto a la primera. Su contenido suele enunciarse de diversas maneras en las exposiciones teológicas y aún en los Tratados de Derecho público eclesiástico. Corrientemente las tesis emparentadas con la que exponemos, se refieren a su perfección como sociedad; a su discriminación de las estatales, sobre todo atendido a lo excelso y necesario de sus fines, y a su plena independencia de cualquier autoridad humana. No son ajenas a estas exposiciones algunas doctrinas teológico jurídicas, como la del poder indirecto de la Iglesia sobre el Estado, de tan fina elaboración técnica y doctrinal. En su aspecto fundamental, o sea en cuanto supone la perfección intrínseca de la Iglesia y su independencia de los poderes seculares la doctrina es de fe católica, ya que universalmente se propone como tal por el Magisterio universal de la Iglesia.

El concepto de soberanía para individualizar los poderes de la Iglesia, no se refiere a que dentro de ella existan unos poderes de suprema dirección, legítimamente constituídos por Cristo, los del Obispo de Roma. La proposición se refiere a la soberanía que compete al cuerpo social de la Iglesia, integrado por pastores y fieles sobre todo en relación con otros poderes o sociedades, que entienden competirles también poderes soberanos.

Si el Estado, de Bodino para acá, se atribuye poderes soberanos, la Iglesia no los tiene menos en su esfera de acción. El Estado no es soberano de la Iglesia.

El uso de la palabra soberanía, para calificar los poderes de la Iglesia no es arbitrario; se encuentra en varios y graves documentos pontificios en su sentido más claro, p. e., en la Encíclica de León XIII *Au milieu,* de 16 de febrero de 1892, y en el quirógrafo de Pío XI al Card. Gasparri *Ci si e domandato,* de 30 de mayo de 1925. En documentos latinos no se encuentra la palabra, para la que el latín curial encuentra dificultades; pero el calificativo de suprema, adjetivando a potestas, de tan frecuente uso no puede tener otro sentido.

Parece conveniente aclimatar esta tan expresiva palabra en la exposición teológica y jurídica, y no estaría demás un estudio de toda la documentación pontificia en que aparece para esclarecer su genuino significado. Sin poder intentar esto por ahora, no deja de tener interés considerar sumariamente alguna de sus posibilidades.

Aparte del sentido bodiniano, que reclama para el Estado la totalidad del poder, superior a cualquier otro, incluso sojuzgando al eclesiástico; en la esfera interior del Estado sirve para calificar, p. e., la autoridad del Estado federal sobre los federados, como antes sirviera para definir el de los estados nacionales frente a los decaídos poderes imperiales. También en la esfera interior las doctrinas revolucionarias atribuían al pueblo o a la nación un poder, calificado de soberano, del que el de los gobernantes no es más que una delegación de ejercicio.

En la esfera internacional sirve para sentar, como base de las relaciones entre Estados, la más plena independencia de cada uno respecto a los otros; grandes o pequeños son soberanos, sin que los demás, por poderosos que sean, puedan ingerirse en su vida interior o imponerles conductas en sus relaciones exteriores. Cualquier limitación de la soberanía, en beneficio de otro, amengua el ser jurídico del Estado, que se convierte en protectorado, colonia, o estado satélite.

Se puede determinar empíricamente, con un criterio sociológico que cuando el mismo conjunto social es solicitado para someterse al ordenamiento de diversas entidades de Derecho público, aquella que impone su autoridad es la soberana (1). En términos jurídicos cabría decir que en un posible conflicto o duda, es soberana la autoridad que tiene derecho a hacerse obedecer en competencia y con preferencia a cualquiera otra.

---

(1) N. RAMIRO RICO, *La Soberanía,* en "Rev. Estudios Políticos", vol. 46, págs. 37-55.

La soberanía de la Iglesia será, a lo menos, de orden internacional; o sea en el sentido negativo de que ninguna otra organización jurídica pueda ingerirse en su régimen interior, ni limitar su esfera de acción; es tan soberana la Iglesia, por lo menos en su esfera, como cualquier Estado. En otro sentido, más positivo, y que deriva de lo excelso y absolutamente necesario de los fines que se propone, puede considerarse como el derecho que le compete de hacerse obedecer por sus fieles, en conflictos posibles de su ordenamiento con el de cualquiera otra sociedad. Este sentido es capital, por no tener la Iglesia súbditos aparte de los del Estado; los fieles son además súbditos de este o el otro estado. Los conflictos de ordenamiento entre diversos estados pueden producirse, pero no son frecuentes por poseer cada uno sus propios súbditos y su determinado territorio; con la Iglesia puede ocurrir la cosa con más frecuencia, por esta yuxtaposición material de los miembros de una y otra sociedad; por la misma identificación personal de los mismos.

La soberanía no requiere ejercitarse plenamente en todos y cada uno de los detalles y consecuencias que implica; hoy se observa y lo estudia con cierta agudeza Roth, en su reciente trabajo *Wandlung in Souveränitätsbegriff* (2) que en el mundo de lo internacional se tiende a pactar restricciones en el ejercicio de determinadas facultades soberanas, abriendo puertas a la constitución de organizaciones supranacionales, de carácter en alguna manera estatal.

La Iglesia también, y no precisamente desde ahora, cuando trata en convenios solemnes equiparados en su fuerza de obligar a los tratados internacionales, con los estados no tiene inconveniente en renunciar al ejercicio de alguna de sus funciones de soberanía, o a lo menos condicionar su ejercicio a determinadas peculiaridades del Estado con que contrata.

La soberanía de la Iglesia es consecuencia de haber sido dotada por su divino fundador de todos los medios necesarios para cumplir sus fines de salvación. Quedando supeditada en el ejercicio de los mismos a otros poderes mundanos, difícilmente hubiera disfrutado de la libertad imprescindible para realizar su misión divina.

La prueba escriturística de esta verdad no es directa; los datos que contienen los diversos pasajes neotestamentarios, son premisas de ingente virtualidad, de los que esta conclusión deriva lógicamente. La tradición más antigua contiene en cambio los más claros testimonios, de los que se deduce que nunca pudo existir en la Iglesia una conciencia de sometimiento a los poderes seculares, ni una renuncia a la libertad en su

(2) "Stimmen der Zeit", 1951-52, págs. 248-258.

obra santificadora. La conversión del imperio romano al Cristianismo, y las ingerencias de los emperadores, crearon a veces situaciones confusas; pero dieron lugar a que la reacción de la Iglesia se mostrase en declaraciones magníficas de independencia y libertad, de las que no hace mucho se ha publicado una hermosa y abundantísima antología (3).

El Magisterio eclesiástico, en luminosos documentos pontificios abunda extraordinariamente en este sentido.

El razonar teológico acumula a las premisas reveladas principios fundamentales y universalmente admitidos de Derecho natural; este Derecho natural en el que fundan los estados su existencia jurídica, y su coexistencia ordenada con los demás, se ilumina al referirse a la Iglesia de una luz sobrenatural que le confirma. La ordenación jurídica y soberana de la Iglesia, conforme en todo a la ordenación social que corresponde a los hombres por su misma naturaleza, obedece esencialmente a unas normas divinas positivas, conocidas por la revelación; su organización, aprovechando elementos humanos es de orden sobrenatural. Y aquí radica la especial soberanía de la Iglesia, con fundamentos más firmes desde luego que la del estado.

Cristo no quiso que esta soberanía se apoyase en una fuerza material que la impusiera por la violencia; su esencia es más jurídica, sin la impureza que siempre acarrea el recurso a la fuerza como instancia superior. Esto es, en parte, inferioridad, en el comercio humano, mezcla de ideales y de imposiciones arbitrarias. Pero es supremacía de espíritu. Una mentalidad rastreramente materialista puede preguntar con estulta ironía por las divisiones que puede armar el Papa. Lo que ya no es concebible es que se mantengan desconfianzas sobre los poderes de la Iglesia a cuento de no sé qué principios de espíritu o de caridad.

Es cierto que a la larga el espíritu sojuzga a la fuerza; pero la violencia del espíritu, o sea de los poderes sobrenaturales de la Iglesia, que actúan socialmente por su aceptación por las conciencias rectas y cristianas, no es violencia que amengüe la libertad; la libertad cristiana es precisamente su apoyo.

El derecho que incumbe a la Iglesia de hacerse obedecer por los fieles en competencia con el Estado se justificaría jusnaturalísticamente, observando que la Iglesia no impondrá nunca el repudiar la legislación estatal, más que cuando ella sea opuesta a la salvación de los fieles; en consecuencia cuando se trate de leyes injustas, o sea, no en conflictos de derechos, sino de Derechos con no derechos.

---

(3) HUGO RAHNER, *Libertad de la Iglesia en Occidente*. Buenos Aires 1949.

Pero esta delicada materia, como ya se aludía antes, ha sido objeto del más fino y matizado estudio, que se articula en las bellas construcciones de la teología posttridentina, singularmente en la obra de Suárez y sus discípulos. La doctrina del Poder indirecto.

Y esto es lo que he juzgado que se me podía pedir a mí en este aspecto relativo y limitativo del concepto y fundamentación de la doctrina de los poderes soberanos de la Iglesia; más bien como se ha visto, intentos de precisión de conceptos, que sólida y concluyente exposición teológica, que gracias a Dios no falta, y está al alcance de cualquiera.

Y por no quedarnos en este aspecto negativo añadiré, para terminar, unas cuantas observaciones sobre el contenido de la soberanía de la Iglesia.

Los poderes de la Iglesia, facultades jurídicas que le ha atribuído su divino Fundador, son según la exposición teológica corriente los de magisterio, santificación y régimen.

En la no siempre fácil convivencia de la soberanía del Estado con la de la Iglesia los que ejercen el poder político no suelen encontrar dificultades en que la Iglesia ejercite sus poderes litúrgicos y santificadores; para los de enseñar con autoridad tienen ya algún mayor recelo. Al Estado le preocupan más los poderes de régimen. Los documentos pontificios más recientes insisten en salvaguardar de entre estos poderes de régimen los de legislar, juzgar y ejecutar lo juzgado.

Algunos juristas seculares observan que esta tripartición de poderes se pliega un tanto a una técnica jurídico-política que popularizada por Montesquieu sirvió de inspiración teórica a la Revolución francesa. Hoy los teóricos de la ciencia política y el Derecho constitucional no gustan de estos viejos esquemas, hijos más bien de una visión, con cierta vigencia histórica y militante, que de una consideración profunda de los poderes estatales o sociales.

Sin embargo, el querer adoptar en la exposición teológica o canónica cualquiera de los sistemas hoy más en crédito sería peligroso. Primero porque la sociedad Iglesia no es equiparable al Estado, y en consecuencia son diversos los supuestos. Y no en segundo lugar porque la enumeración de estos elementos del poder de régimen de la Iglesia más que a sentar una doctrina especulativa sobre las funciones del poder, tiende a consignar claramente que a la Iglesia le corresponden ciertamente estos derechos, que el Estado tiende a discutirle; legislar y disponer jurídicamente de sus medios de actualizar lo legislado, y realizar plenamente su régimen jurídico, sin tener que acudir a otro poder, que sería el que en última instancia resolvería.

Claro está que con esta enumeración de tres poderes o funciones no se intenta agotar lo que son las posibilidades y realidades de régimen de la Iglesia. A más de ellas existe su Administración ordinaria, totalmente diferenciada de la del Estado e independiente de la misma. Existe a más de lo propiamente administrativo lo denominado paternal, de contenido frecuentemente jurídico, aunque de gran libertad de acción, y en lo que efectivamente se realiza la conjunción de lo jurídico y lo caritativo. Lo jurisdiccional se amplía en esa singular y única jurisdicción del fuero interno, sacramental y aún extrasacramental, en la que se opera jurídicamente sobre realidades con frecuencia sobrenaturales, por haberlo así dispuesto, en una ilimitada condescendencia el Señor.

Esto es tal vez lo que más inquieta en algunos medios protestantes; el que la colación de la gracia pueda estar condicionada a determinadas actuaciones sociales y autoritarias; pero esta oposición es puramente apriorística; no se funda en un estudio objetivo de la Revelación, sino en conceptos filosóficos sobre lo religioso.

Por otra parte los poderes de la Iglesia, el ámbito mismo de su soberanía no son ilimitados, se encierran en los límites trazados por su Fundador. Las facultades legislativas de la Iglesia tienen límites muy precisos; no puede ella modificar lo fundacional, ni en cuanto a su extructura, ni en cuanto a su actuación; el Derecho eclesiástico está contenido germinalmente en el Evangelio. Y la simiente, siguiendo la metáfora evangélica, es de esta determinada especie vegetal, no de otra cualquiera. Pueden luego enroscarse al árbol malezas de leguleyismo y de prevaricación; pero mientras viva el árbol, circulará por él su propia savia y dará sus propios frutos. La Iglesia si legislara arbitrariamente fuera de los límites que Cristo le señaló se suicidaría.

No lo hará ni lo ha hecho; a través de los siglos y de las culturas, sigue sonando en las leyes de la Iglesia un eco inconfundible de evangelio.

Basta dirigir una mirada imparcial al último gran documento legislativo de la Iglesia, al Codex iuris canonici, para apreciar la trascendental diferencia que le separa de las legislaciones seculares. El espíritu encuentra en estas venerables formulaciones una forma perfectamente adecuada para encarnarse. Sigue la obra de incorporación de lo humano a lo divino y la gracia busca caminos de Derecho, para que el hombre los encuentre hacia Dios.



EXCMO. Y RVDMO. SR. D. ARTURO TABERA, C. M. F.
Obispo de Albacete

TOLERANCIA E INTOLERANCIA

SUMARIO

INTRODUCCION

BIEN quisiéramos hacer en esta sesión de la Semana Teológica un estudio de investigación, en el que, a vueltas de profundas disquisiciones y sútiles análisis, llegásemos a nuevas y originales conclusiones científicas, que señalasen un positivo avance en la Teología. Tal parece ser la finalidad de estas reuniones sabias. Pero, desbrozado el camino por los estudios anteriores, principalmente por los referentes a los temas 3.° y 4.°, nuestro trabajo se ha de limitar, por fuerza, a sacar algunas conclusiones que fluyen serena y lógicamente de ellos, y que quieren condensar la doctrina perenne de la Iglesia, teórica y prácticamente vivida, acerca de la tolerancia e intolerancia religiosa.

Es ello, después de todo, gran fortuna: poder atestiguar y dejar sentado que, en esta materia tan delicada y complicada, en la que palpitan tan soberanos intereses, —y que, a fuerza de tantos manoseos en ciertos ambientes "en que el principio de la más amplia indulgencia con el error y con los equivocados ha conquistado las mentes" (1), y bajo la presión de ciertas circunstancias de pretendida modernidad, y a fuerza también de sutilezas y alambicamientos del pensamiento y elaboración, ha sido o pretendido ser deformada y desorbitada, llegándose, de buena fe y con sanísima intención sin duda, a conclusiones a todas luces erróneas y peligrosas—, las cosas están donde estaban, y se afianzan más y más. Aunque, como siempre, de la discusión, cuando ella

(1) A. Messineo, *Tolleranza e communita dei popoli,* en "Civiltà Cattolica" (15 mayo 1954), p. 374.

es serena y bien intencionada, pueda salir nueva luz que perfile los contornos de la cuestión y aquilate conceptos, argumentos y conclusiones (2).

---

(2) Es de todos conocida la polémica viva e interesante, en la que han tomado parte no pocos autores, y de la que es núcleo central la cuestión de la tolerancia o intolerancia del Estado en materia religiosa. La polémica arranca de la concepción mariteniana de la Cristiandad, que ha abocado desdichada, pero inexorablemente, en un enfoque laico, no laicista, del Estado, como el único adecuado a los tiempos actuales, y en una solución pluralista en materia religiosa, como la única satisfactoria. Damos un elenco, que no pretendemos que sea completo, de trabajos, en libros y revistas, que hemos podido tener a mano. Está en primer lugar, como corifeo, MARITAIN, en sus principales obras *(Del régimen temporal y de la libertad, Humanismo integral, Cristianismo y Democracia, El Hombre y el Estado...)*. Y, tras él, un verdadero río de tinta. *Tolérance et communauté humaine. Chrétiens dans un monde divisé* (Ed. Castermann, Tournai-Paris 1953), es una serie de trabajos (CONGAR, AUBERT, BAUYER, LEONARD, MOLITOR...), sobre temas discutidos en las conversaciones de la Sarte, en Huy, octubre de 1947, y que constituyen el más serio intento de justificación y de defensa de las nuevas teorías del Estado laico y, en general, de la concepción mariteniana de la Cristiandad; CONGAR, *Lettre sur la liberté religieuse à propos de la situation des protestants en Espagne,* en "Revue Nouvelle" (15 mayo de 1948) y en "Documentos" (citaremos siempre Doc.), n. 2 (San Sebastián 1949), p. 140 sig. *Orden temporal y verdad religiosa,* en Doc. n. 10 (1952), p. 39 sig.; VIALATOUX-LATREILLE, *Christianisme et laicité,* en "Esprit" (oct. 1949), y en Doc. n. 4 (1949), p. 47 sig.; LECLERCQ, *L'Église et la liberté en 1948,* en "Revue Nouvelle" (15 oct. 1948), p. 257 y sig., y en Doc. n. 2 (1949), p. 147 sig.; *État Chrétien et liberté dans l'Église,* en "La Vie Intellectuelle" (febr. 1949), p. 99 sig.; *La Papauté moderne et la liberté de conscience,* en "Études" (1946), p. 298 sig.; *Le noveau Concordat espagnol,* en "Etudes" (enero 1954), p. 108 sig.; CHÉNU, *Dogme et Théologie dans la Bulle "Unam Sanctam",* en Recherch. de sc. relig. (1952); Mélanges Jules Lébreton, II, pp. 307-316; ROUQUETTE, *Chronique de la Vie Réligieuse,* en "Études" (sept. 1949), p. 257 sig.; *Pie XII et la Tolérance,* en "Études" (febr. 1954), p. 241 sig.; SERRAND, *Azimuts,* en "La Vie Intellectuelle" (jul. 1954), p. 113 sig.; BORNE, *Pouvoir politique et pouvoir réligieux,* en "La Vie Intellectuelle" (jul. 1954), p. 30 sig.; ROLIN, *École libre et liberté de l'école,* en "Études" (1946), p. 52 sig.; CLIFFORD FENTON, *Theachings of the "Ciriesce",* en "The American Ecclesiastical Review" (febr. 1954), p. 114 sig.; *Toleration and the Church-State Controversy,* en la misma revista (mayo 1954), p. 330 sig.; WEIGEL, *The Church and the Democratic State,* en "Theology Digest" (1953), p. 169 sig. DUBARLE, *Culture et laicité,* en "La Vie Intellectuelle" (febr. 1952); PRIBILLA, *Intolerancia Dogmática y Tolerancia Civil,* en Doc. n. 4 (1950), p. 63 sig.; MELZI, *Laicitá et confessionalitá,* en "Scuola Cattolica" (may.-jun. 1952), p. 201; *Stato e Chiesa,* en la misma revista mayo-junio 1953), p. 169 sig. (jul.-agost.), p. 249 sig.; MORTATI, *La libertá religiosa,* en "Studium" (1950), p. 639 sig.; COURTNEY MOURRAY, *Contemporary Orientations of Catholic Thought on Church and State in the Light of History,* en "Theological Studies" (1949), p. 231 sig.; MURRAY, *Separation of Church and State,* en la misma revista (1953), p. 145 sig.; MANYÁ, *Aspecto religioso de la unidad europea,* en Doc. n. 6 (1950), p. 53 sig.; *A propos de la liberté religieuse,* en Doc. n. 6 (1950), p. 153; *Contestando a un artículo de "Razón y Fe",* en Doc. n. 6 (1950), p. 63 sig.; SANTAMARÍA, *Crisis de lenguaje,* en Doc. n. 2 (1949), p. 161 sig.; *Autour de l'Etat idéal,* en Doc. n. 10 (1952), p. 77 sig.; CARD. OTTAVIANI, *Doveri dello Stato Cattolico verso la Religione* (Roma 1953); CARD. PLÁ Y DENIEL, *El Catolicismo religión de la Nación,* en "Ecclesia", n. 642 (Madrid 1953), p. 481 sig.; MÉRIDA PÉREZ

Nuestro artículo o estudio se va a limitar a estudiar la práctica de tolerancia e intolerancia en materia religiosa seguida por la Iglesia; a establecer los fundamentos, principalmente teológicos, en que estriba esta práctica, y las normas que ha de seguir el Estado, si quiere cumplir con los deberes que brotan de su misma naturaleza en la actual economía, para con Dios y para con la única Iglesia verdadera, que es la Católica.

La doctrina sentada en los temas anteriores de la Semana tiene un valor absoluto y contiene normas fijas y perennes, que se asientan en los principios de la Revelación y de ellos se derivan; pero, tal vez a espíritus superficiales o cargados de prejuicios o poco avezados a análisis teológicos, les extrañe—y no dudan en echárselo en cara—, una cier-

---

(Excmo. Sr.), Obispo de Astorga, *Concepto cristiano del Estado* (Astorga 1949); *La Democracia y la Libertad,* en Doc. n. 4 (1950), p. 5 sig.; GARCÍA MARTÍNEZ (Excmo. Sr. D. Fidel), *Mirada retrospectiva,* en Doc. n. 10 (1952), p. 33 sig.; *El problema de la tolerancia,* en "Sal Terrae" (1954), p. 357 sig.; CANTERO (Excmo. D. Pedro), Obispo de Barbastro, *En defensa de la unidad católica de España* (Zaragoza 1953); KONINCK, *La primacía del bien común* (trad. con prólogo de EULOGIO L. PALACIOS, (Madrid 1952); MEINVILLE, *De Lamenais a Maritain* (Buenos Aires 1945); *Crítica de la concepción de Maritain sobre la persona humana* (Buenos Aires 1948); E. L. PALACIOS, *El Mito de la nueva Cristiandad* (Madrid 1951); GUERRERO, *El problema de la libertad religiosa,* en "Razón y Fe" (1948), p. 518; *Libertad religiosa o Estado católico,* en Doc. n. 2 (1949), p. 89 sig. *Más sobre la libertad religiosa,* en "Razón y Fe" (1949), p. 99; *El Estado laico como ideal cristiano,* en "Razón y Fe" (1950), p. 341 sig. (cf. también en "Razón y Fe" la crítica de la obra *Tolérance et communauté humaine* (1954), p. 117; *Más sobre la libertad religiosa,* en "Razón y Fe" (1954), p. 329 sig.; *La religión personal,* ibid., p. 383 sig.; MUÑOZ, en "Sal Terrae" (1953), p. 260 sig.; MONTERO, *Los dos poderes la Iglesia y el Estado,* en "Rev. Esp. de Derecho Can." (1953), p. 34 sig.; SOTILLO, *Orden temporal y verdad religiosa,* en "Sal Terrae" (1953), pp. 212 sig., 269 sig., 334 sig.; B. GARCÍA-GUTIÉRREZ, *La carta democrática de Maritain,* en "Bolívar" (1953), p. 559 sig.; TORRE, *Los teólogos pluralistas,* en "Ilustración del Clero" (1953), p. 251 sig.; AZAOLA, *En torno a la tolerancia,* en Doc. n. 2 (1949), p. 103 sig.; GUIJARRO, *Tesis e Hipótesis,* en Doc. n. 2, p. 123; LEFEVRE, *Les droits de l'homme et la chrétienté,* en Doc. n. 4 (1950), p. 107 sig.; MESSINEO, *La coscienza soggetiva e la vita sociale, Democrazia e religione, Soggetivismo e libertá religiosa, Libertá religiosa e libertá di coscienza, La tolleranza e il suo fondamento morale, Tolleranza e intolleranza; Lo Stato e libertá religiosa, Democrazia e laicismo di Stato, Stato laico e Stato laicizante, Laicismo politico e dottrina cattolica, Tolleranza e communitá dei popoli,* en "Civiltà Cattolica" (1950), vol. II, pp. 137, 387, 497; vol. III, pp. 3, 237; vol. IV, pp. 314, 562), (1951, vol. I, p. 129; vol. II, pp. 126, 585), (1952, vol. I, p. 129; vol. II, p. 18), (1954, vol. II, p. 370); LENER, *La Chiesa cattolica comme ordinamento giuridico; Relazioni necessarie e rapporti fra Chiesa cattolica e Stato moderno; Sovranitá della Chiesa e sovranitá dello Stato nella dottrina generale del diritto; Definizione ragionale dei rapporti fra Chiesa catholica e Stato moderno; Equivoci e pregiudici sull'uguaglianza in materia religiosa; Principi d'uguaglianza e religione di Stato,* en "Civ. Catt." (1947, vol. I, pp. 25, 387, 459; II, p. 26), (1952, vol. I, pp. 402, 611; vol. III, p. 467; vol. IV, p. 505).

ta diversidad de conducta de tolerancia e intolerancia que la Iglesia Católica usa frente a otras Confesiones con las que, de hecho, tiene que convivir en determinadas naciones o latitudes, y la diversidad de conducta que pide o exige a los Estados con relación a Ella misma y a las demás Confesiones, según predomine o no la adhesión de las conciencias a la fe que Ella predica, defiende y vive (3). Se recuerda con demasiada frecuencia la fórmula táctica que daba Montalembert a los católicos antiliberales de su tiempo—y que más tarde atribuía Jules Ferry, sin razón, a Luis Veuillot—: "cuando nosotros los católicos somos los más débiles pedimos la libertad porque tal es vuestro principio; pero, cuando somos los más fuertes os negamos esta libertad porque éste es el nuestro" (4). Impresiona a primera vista una aparente deshonestidad en la fórmula así, tan crudamente, propuesta que no parece sino la táctica serpentina de todos aquellos movimientos que han tratado arteramente o por la fuerza de adueñarse, sin escrúpulos, de las conciencias y del mundo. Decíamos que impresiona esta fórmula, justa en el fondo aunque estridente en la enunciación, que puede ocasionar una huida peligrosa (5).

> "Nadie, escribía Maritain (lug. cit.), reivindicará una tal doctrina; sin embargo, para estar seguros de no participar en manera alguna de tal teoría, sin caer, a pesar de todo, en los mismos errores de Montalembert, o dicho con otras palabras, para poder conciliar de verdad y no con simples expedientes, o sólo con la intención, el *no-liberalismo* y la *libertad,* creemos que es difícil no recurrir a una solución de tipo pluralista como la que aquí queda expuesta".

La cita no nos interesa, por ahora al menos, más que indirectamente. Más tarde volveremos sobre esta cuestión interesante y palpitante.

Y sin más preámbulos, vamos a exponer: *primero,* la *doctrina y la práctica de la Iglesia respecto a la tolerancia e intolerancia y sus razones;* y, en un *segundo* apartado, que no será más que un corolario y apéndice, *la tolerancia e intolerancia del Estado en materia religiosa.*

---

(3) CARD. OTTAVIANI, ob. cit., p. 18; Mons. FIDEL GARCÍA, lug. cit. en "Sal Terrae", p. 357 sig.; CONGAR, en Doc. n. 10, p. 43.

(4) MARITAIN, *Du régime temporel et de la liberté* (ed. Desclée, París 1933), p. 73; ROUQUETTE, en Études" (sept. 1949), p. 255.

(5) El problema es hondo. Es la actitud que responde a los sistemas dogmáticos y, por consiguiente, a los sistemas en que actúan activa y vitalmente las convicciones. Es interesante la recentísima obra del P. ALONSO SCHÖKEL, *Pedagogía de la comprensión* (Barcelona 1954), donde hay páginas que hacen muy al caso, v. gr., pp. 52 y sig.

I

LA DOCTRINA Y LA PRACTICA DE LA IGLESIA RESPECTO A LA TOLERANCIA E INTOLERANCIA

SE PLANTEA EL PROBLEMA

1) Los términos, tolerancia e intolerancia

Entendemos siempre por tolerancia una transigencia, una permisión puramente negativa de un mal cierto conocido o supuesto que *hic et nunc*, en el momento que fluye, no puede o no conviene evitar, y por *intolerancia*, la intransigencia, la repulsa y reprensión de este mal conocido o supuesto.

La tolerancia es una *permisión puramente negativa*. No lleva consigo—no puede llevarla—la aprobación positiva del mal en cuestión, que ha de merecer siempre la reprobación positiva por su cualidad misma de mal, ni el reconocimiento de imposibles derechos objetivos de este mal a la existencia, ni de derechos subjetivos que, respecto de aquel mal, *como tal*, quizás pretendieran invocar aquellos que estén en relación con él (6). Es una transigencia puramente circunstancial con el mal arrancada e impuesta por la inconveniencia o imposibilidad moral de impedirlo, atendiendo otros bienes intentados y posibles de mayor valor que aquel de que es negación el mal tolerado, o atendidos otros males mayores que con tal tolerancia o transigencia se evitan.

La intolerancia, en cambio, es positiva y determinada. Es la repulsa y reprensión directa del mal conocido, al que se le niega el derecho a la existencia y al que se cierra, en cuanto es posible, el paso a ella.

Hablamos aquí de la intolerancia y tolerancia de la Iglesia Católica y de los Estados con relación a las doctrinas y prácticas que, por no estar en consonancia, o por ser positivamente opuestas, a las ver-

(6) CONGAR, *Orden temporal y verdad religiosa*, p. 39, cree que la palabra tolerancia tiene un significado bastante vago y que no responde a una categoría plenamente satisfactoria. No alcanzamos a ver qué entiende el ilustre autor con estas fórmulas. Ni tampoco el que la tolerancia evoque algo más bien psicológico que teológico. La tolerancia es una idea realísima, una actitud claramente definible en teología, con un objeto netamente expresado y un contenido positivo. La Providencia divina tiene un neto contenido teológico, y en él la tolerancia del mal tiene una gran parte. Por eso decía LEÓN XIII (Enc. *Libertas*, n. 41 Idel. ACE., p. 203), que el gobierno humano ha de imitar en su conducta a la Providencia divina, que tolera en el mundo el error y el mal.

dades y principios revelados por Dios y cuyo depósito tiene la Iglesia, o, más en general, por no estar en consonancia, o ser positivamente opuestas, a la única religión verdadera revelada por Dios, con su contenido dogmático, moral y disciplinar, son reprobables; y con relación a las personas físicas o morales que profesan tales doctrinas erróneas y practican tales observancias desviadas de la moral revelada y de la disciplina legítimamente establecida.

Más esquemáticamente: habremos de considerar la tolerancia e intolerancia de la Iglesia y del Estado en materia religiosa: *a*) con relación a las doctrinas opuestas al dogma católico o a los principios de moral revelados; *b*) con relación a las otras religiones, necesariamente falsas, que tratan de ganar el asentimiento y adhesión de los hombres y su incorporación a ellas; *c*) frente a las personas por lo que se refiere al acto de la fe y a su incorporación a la Iglesia católica y *d*) con relación a la disciplina y régimen de los hombres ya incorporados a Ella.

2) Apreciación objetiva del error y del mal

Y, ya desde el principio conviene dejar bien sentado—porque ello evitaría muchos subterfugios y equívocos, y muchos tópicos también—, que el error, que es en sí un mal del entendimiento, y la desviación moral, el pecado, que es un mal de la voluntad, no tiene ni puede tener *objetivamente* hablando, considerados en sí mismos, derecho alguno a la existencia ni, por consiguiente, a la propaganda, a la acción, al respeto y transigencia de los demás (7). Estos derechos corresponden exclusivamente a la verdad y al bien, reales y objetivos, que se les oponen y que están en consonancia—y sólo ellos—, con la razón, con el orden, con la naturaleza y el fin del hombre querido e intentado por Dios.

Tampoco el hombre, racional como es, tiene derecho alguno, objetivamente consideradas las cosas, a abrazar el error, permanecer en él y propagarlo (8), ya que el hombre, por el mero hecho de serlo tiene obli-

(7) Pío XII, *Discurso a la Rota Romana,* 5 de oct. de 1946 (AAS. XXXVIII (1946), p. 392); *Discurso al Congreso de Juristas católicos,* 6 dic. 1953 (AAS. LV (1953), p. 794 s.).

(8) Messineo, *La tolleranza e il suo fondamento morale,* en "Civ. Cat." 1950, vol. IV, p. 314 sig.; Santamaría, lug. cit. en Doc. n. 10, p. 83. Creemos que hay una evidente exagerada exaltación de la libertad y de los derechos subjetivos, en la postura tanto del P. Congar *(Orden temporal y verdad religiosa,* lug. cit., p. 48), cuando reclama "cierta libertad del error" y afirma "el derecho a equivocarse", como del P. Rouquette, cuando *(Pie XII et la tolérance,* lug. cit., p. 245) exige el derecho al proselitismo para los que están en el error, como condición necesaria para la libertad religiosa, atendido su carácter social. No se

gación, que brota de la misma raíz de su ser, de buscar y abrazar la verdad y el bien y de huir del error y del mal.

Objetivamente hablando nadie tendría obligación alguna de respetar y tolerar el error y el mal; si bien en la práctica, y miradas las cosas desde la subjetividad, será razonable, y aún obligatoria tal vez, la tolerancia del error y del mal subjetivado, por así decirlo, en determinados hombres, habida cuenta de ciertos especiales datos y circunstancias extrínsecas que han de ser atendidas en virtud de obligaciones que dimanan de otros derechos también extrínsecos totalmente al mal y al error. Sin olvidar, empero, que la diferenciación objetiva del bien y del mal, del error y de la verdad se ha de reflejar necesariamente en la esfera de los derechos subjetivos y los fundamenta, de suerte que jamás, absolutamente hablando, se podrá afirmar que merezca la misma consideración jurídica el que profesa la verdad y el bien que el que se adhiere al error y al mal. Es este uno de los puntos en el que más hincapié se hace hoy: el derecho que los hombres que de buena fe están en el error tienen al respeto. No seremos nosotros quien les regatee este derecho, mientras se mantenga dentro de sus debidos límites y no pugne con otros derechos sagrados. De ello hablaremos más adelante. Si pues algún derecho se concede en este punto, no es porque ese derecho le sea nativo al error y al mal, ni porque deje de ser un mal y un error lo que subjetivamente hacen y afirman de buena fe los que profesan el error y hacen el mal, sino que se concede en atención a un bien positivo superior. Es, pues, un derecho circunstancial y, más que *derecho,* un *hecho* inevitable. Lisa y limpiamente hablando, el hombre sólo tiene derecho a la verdad y al bien y, por consiguiente, en los demás sólo con

---

puede hablar de derecho a equivorcarse, sino de hecho lastimoso de estar equivocado. Este hecho funda, sí, en determinadas circunstancias, un derecho a la tolerancia, cosa muy distinta por cierto de afirmar el derecho al error, ya sea inicialmente, equivocándose, ya permaneciendo en él. Hay también un equívoco peligroso cuando (AZAOLA, en Doc. n. 2, p. 112) de la obligación de tolerar, que indudablemente hay en ciertas circunstancias, se quiere deducir un derecho del equivocado a la permisión del error. En realidad, la relación *derecho-obligación* no es entre el error y la Sociedad, ni directamente entre el equivocado y la Sociedad, sino entre unas actitudes nobles y que merecen respeto y la Sociedad que debe respetarlas. La persona humana sí es esencialmente social, pero no lo son sus errores y bastardías, que son, por su misma naturaleza, antisociales y, por consiguiente, sólo tolerables en virtud de otras exigencias, sociales también, muy distintas del derecho inexistente a una explosión indebida de la personalidad. Además parece un absurdo exigir tanto respecto a unos derechos hipotéticos del error y del equivocado, en daño de los derechos evidentes de la verdad y de los que están en posesión quieta y pacífica de la misma. Cabría interesantes comparaciones, para demostrar y poner de relieve lo absurdo del principio, recurriendo a posibles aplicaciones prácticas de la vida.

relación al bien y a la verdad hay obligaciones: de respetarlos, de defenderlos, de propagarlos, etc. (9).

La formulación, tomada de la técnica jurídica, aplicada a esta materia—*objeto sujeto* de derechos—, que después de todo, bien entendido y manejado, se acomoda exactamente al problema, se puede prestar, sin embargo, a equívocos y sofismas de no pequeña monta. De hecho han surgido ya controversias sobre el sentido y contenido de estos términos y fórmulas jurídicas (10). Cuando decimos que el mal y el error —que, aunque abstracciones tienen real objetividad, son objeto específico de la racionalidad humana con la cual tiene una relación esencial—, no tienen derecho a la existencia, queremos decir, sin usar locuciones de la técnica jurídica, que no hay razón alguna, que brote de su misma naturaleza, por la que no haya de ser combatido, acosado y destruído y que sólo la virtud y el bien tienen razón para ser reconocidos, amparados y propagados.

3) El error y el mal en el sujeto

El mal moral y el error, sin embargo—lo mismo que la verdad y el error—, se subjetivan en el hombre al ganar la adhesión de su inteligencia y de su voluntad. En esta subjetivación hay que distinguir dos aspectos, según el ángulo desde que se le mire: 1.º) El hombre, objetivamente consideradas las cosas, desde la dimensión del ser, no puede encontrar razón alguna que justifique su adhesión al error y su entrega al mal, ni razón alguna por la que—siempre en este plano y desde este ángulo—, puede invocar la aprobación o el respeto de los demás a esta adhesión y entrega y a las actitudes que de ello se deriven: defensa, acción, propaganda, etc.; sólo el bien y la verdad tienen esta razón en sí mismas que, por una parte, pueden ser captadas y, por otra, fundan la adhesión y la entrega del entendimiento y de la voluntad del hombre que naturalmente están orientadas y dirigidos hacia ellos (11). 2.º) Miradas las cosas desde el punto de vista puramente subjetivo, por ese sutil mecanismo de la psicología de los actos humanos en su re-

---

(9) Cf. León XIII, Enc. *Libertas*, n. 35 (ed. ACE. (1942), p. 201; Pío XII, en los Discursos citados en la nota 7).

(10) Por ej. Rouquette, replicando en "Études" (febr. 1954) al Card. Ottaviani. Nótese de paso el sofisma de los que observan que la verdad y el bien no tienen derechos, porque son meras abstracciones, con el riesgo de que este sofisma se quiera pasar a una absurda negación de derechos y de obligaciones de los que los abrazan y rechazan (Cf. Messineo, en "Civ. Catt." 1954, vol. II, p. 375 sig.).

(11) Cfr. Mons. Fidel García, en Doc. n. 10, p. 36; Michel, *Tolérance*, en DThC., col. 1209.

lación con el bien y la verdad, el error y el mal, pueden invocarse razones—siempre extrínsecas y circunstanciales—, por las que se justifique el acto subjetivo de la adhesión y de la entrega que, merezcan y funden el respeto de los demás—no al error y al mal, como tales, ni a la adhesión y entrega al error y al mal como tales—, sino a la actitud y fidelidad leal, y tal vez obligatoria, de la inteligencia y de la voluntad de un hombre, que sigue y ordena la actividad de su propia conciencia según la norma honrada de su propia subjetividad. Ello ofrece una razón para, en determinadas circunstancias de hecho, tolerar el mal en vista de un bien superior.

La doctrina es importantísima y tiene validez perenne. De ella brota luz que ilumina todo el campo de nuestro tema. Por eso no nos pesa haber insistido en ella (12). Creo que todos, tirios y troyanos, coinciden en el fondo del problema. No podía ser menos en una verdad tan palmaria; pero las divergencias de superficie y de formulación pueden traer en estas cuestiones tan delicadas, consecuencias en las que no sea ya posible la coincidencia de todos, aun sin llegar a sostener y defender el subjetivismo intelectual y moral, tan extendido hoy, que considera objetivamente bueno y verdadero todo lo que se hace o se afirma, con tal que se haga o se afirme de buena fe.

LA INTOLERANCIA DE LA IGLESIA

La Iglesia Católica ha de ser necesariamente intolerante, y siempre lo ha sido, con una divina y amorosa intransigencia. Su intolerancia es exigencia precisa de la verdad, de la vida y de la caridad, y brota espontanea y necesariamente de su misma naturaleza y de su divina misión en el mundo.

1. Intolerancia doctrinal

Depositaria y guardiana de un depósito inviolable de verdades y de principios morales (fe y costumbres) revelados por Dios a los hombres; consciente de poseer tal depósito, consciente de la asistencia de Dios

---

(12) Nos parece que escribe alegremente el P. Rouquette, cuando desvaloriza y casi desguaza el "peligroso axioma" que sólo la verdad tiene derechos y no el error. A esta tesis respondía certeramente el Card. Ottaviani (obr. cit., p. 24): "*Mi sembra, in vece, che la verità lapalissiana consista piutosto in questo: ossia che i diritti in questione sono ottimamente subiettati negli individui i quali si trovino in possesso della verità, e che uguali diritti non possono esigere gli individui a titolo del loro errore*".

para conservarlo intacto e inmaculado, y consciente también, por una parte, de la misión que Dios le encomendó de salvar a los hombres por la fe y por el bautismo (Marc. XVI, 16-18) y, por otra, de la necesidad de que los hombres crean y practiquen la revelación como condición normal para lograr su salvación eterna, no puede menos, no sólo de presentar una negativa rotunda e inflexible a cuanto se oponga a los principios revelados, a la Verdad divina, sino de hacer cuanto esté en su mano para apartar a los hombres del error dogmático y de las desviaciones morales que les cierran el camino del logro de su fin sobrenatural y poner dique a este error y a estas desviaciones que contribuyen a torcer los destinos de la humanidad y son piedras de tropiezo para los hombres.

1) *En materias de fe y costumbres*

Desde el primer día de su existencia hubo de comenzar a practicar esta intolerancia, muy a costa suya por cierto, sin ceder un paso en esta postura que está netamente reflejada en las palabras de San Pedro, al Príncipe de los Sacerdotes, que le exigía el callar y cesar en la predicación del mensaje evangélico (Act. IV, 19-20). El hecho del martirio cristiano en los primeros tiempos, y en todos los tiempos de su historia, no tiene otra explicación que la intolerancia sí de los Poderes terrenos ante una fe y una moral que chocaban irreductiblemente con las ideas, la mentalidad y los intereses bastardos del paganismo; pero, también y sobre todo, la intransigencia de la Iglesia, docente y discente, del cuerpo íntegro de la Iglesia que nacía, que no quiso ni pudo ceder una línea en la fe y en las costumbres que le enseñaba la Revelación y el Mensaje de su Divino Fundador Jesucristo, Dios y Hombre verdadero, ni retroceder un punto en el cumplimiento del divino encargo de llevar este Mensaje a todos los hombres hasta los últimos confines del mundo. Y lo mismo cabe decir de la lucha perenne contra las herejías.

Jamás podrá la Iglesia traicionar la enseñanza de la Revelación. Las verdades que forman su depósito no son cuestiones meramente científicas sometidas a su investigación. Son un depósito sagrado encomendado por Dios a su custodia. Los misterios divinos que Ella tiene la misión y la obligación de proponer a todos los hombres no son conclusiones variables y oscilantes de la razón humana, son afirmaciones absolutas que se apoyan en la veracidad de Dios que las ha revelado (13). Por eso jamás podrá tolerar ni la herejía que niega las verdades reve-

---

(13) SANTO TOMÁS, *De Veritate,* qu. 14, a. 18. Cfr. JOURNET, *L'Église du Verbe Incarné,* t. I, p. 185 (Paris 1941).

ladas o las tergiversa, ni que se las someta a las fluctuaciones y al progreso indefinido de los razonamientos humanos y de las experiencias religiosas.

> "Neque enim fidei doctrina, quam Deus revelavit, definió el Concilio Vaticano, velut philosophicum inventum proposita est humanis ingeniis perficienda, sed tanquam divinum depositum Christi Sponsae tradita, fideliter custodienda et infallibiliter declaranda. Hinc sacrorum quoque dogmatum is sensus perpetuo est retinendus, quem semel declaravit Sancta Mater Ecclesia, nec unquam ab eo sensu altioris intelligentiae specie et nomine recedendum. Crescat igitur... et multum vehementerque proficiat tam singulorum quam omnium tam unius quam totius Ecclesiae aetatum ac saeculorum gradibus, intelligentia, scientia, sapientia: sed in suo dumtaxat genere in eodem scilicet dogmate, eodem sensu eademque sententia". (Vinc. Lirinen. Commonit. n. 28, *ML.* 50, c. 668) (14).

Y como el Concilio Vaticano otras no pocas declaraciones o condenaciones solemnes de la Iglesia, en los últimos tiempos sobre todo (15). La Iglesia no crea la verdad, la administra. Cuando Ella nos da testimonio infalible de la verdad, especulativa o práctica, bien proponiéndonos una doctrina revelada por Dios, bien cuando, con la asistencia divina, nos define una doctrina o un hecho dogmático como verdades infalibles, estas verdades existen; la Iglesia no es más que la condición providencial de nuestro asentimiento, infalible también, de fe. Para ello la Iglesia ha recibido de Jesús la promesa de la asistencia y la autoridad para anunciarla y conservarla incontaminada hasta la consumación de los siglos (16).

Fuera de estas verdades dogmáticas, infaliblemente definidas, especulativas o prácticas, la Iglesia permite sobre las materias sagradas una discusión más o menos amplia que entra en lo que podemos llamar su tolerancia. Todo lo que es explicación del dogma puede ser li-

(14) Conc. Vaticano, ses. 3, c. 4 (DENZ-BANN., n. 1800).

(15) Pío IX, *Breve "Eximiam tuam"*, contra Günther (DENZ-BANN., n. 1656); *Epistola "Gravissimum inter"*, contra Frohschammer (DENZ-BANN., n. 1669); *"Tuas libenter"* (ib. nn. 1682-83); *"Syllabus"*, props. 3, 4, 6 (ib. nn. 1703, 1704, 1706); Pío X, *Decr. "Lamentabili"*, props. 5, 7, 20, 22, 54, 59, 62-64 (DENZ-BANN., nn. 2005, 2007, 2020, 2022, 2054, 2059, 2062-64).

(16) De ningún modo queremos entrar en las cuestiones que dividen a los teólogos sobre la fe divina y la fe eclesiástica, sobre el objeto material de la fe, etc. Tampoco nos corresponde decir nada sobre el progreso evolutivo del dogma, que deja un amplio margen a la razón humana para sus elucubraciones en el campo anchuroso, prácticamente inacabable, de la investigación teológica. (Cf. Enc. *Libertas*, n. 36, ed. ACE., p. 201).

bremente estudiado y propuesto. Y, si es verdad que la Iglesia da orientaciones en favor de tal sistema filosófico o teológico, es preciso no olvidar que frecuentemente se trata de conducta práctica y de seguridad, más que de verdad absoluta (17). Esto, sin embargo, no quiere decir que la Iglesia no exija razonablemente el asentimiento de las inteligencias a las medidas doctrinales tomadas por Ella, con el fin mediato o inmediato de proteger más eficazmente el depósito revelado y de asegurar más eficazmente también la fe de los fieles. Decimos *razonablemente*, porque Ella tiene en estas materias una especial asistencia de Dios, que en cierto modo podemos llamar infalible, en cuanto es siempre suficiente para asegurar una cierta dirección general y para salvar el *mínimum*, por lo menos, de condiciones temporales que son necesarias para la permanencia de la Iglesia misma y para la manifestación ininterrumpida de su visibilidad en la historia y de su acción divina en las almas (18). Ello, sin embargo, pertenece al campo de la autoridad y de la prudencia más que al de la inerrancia y, por consiguiente, más se responde con la obediencia y la sumisión que con la fe.

2) *Intolerancia frente a otras confesiones o iglesias*

Un aspecto de la intransigencia de la Iglesia católica en materia de fe y de costumbres es su intolerancia frente a otras iglesias, religiones o confesiones.

a) *En cuanto a los principios.* — La Iglesia Católica no sólo es la depositaria, guardiana y vocera del depósito revelado, sino que es también: *la única Iglesia verdadera*, instituída por Cristo, la única que posee la plenitud del Cristianismo y la totalidad de la verdad—lo cual no quiere decir que las demás confesiones cristianas no tengan también un acerbo cristiano especulativo y práctico, que puede ser de gran valor—(19); y la *única sociedad*, de la que Cristo es Cabeza, y a la que

---

(17) DENGHIEN, *Tolérance*, en DAFC., IV, col. 1717.

(18) JOURNET, ob. cit., vol. I, p. 451.

(19) MOEHLER, *L'unité dans l'Église* (Trad. de LILIENFELD, París 1938), pp. 105 sig., 143 sig.; CONGAR, *Chrétiens désunis. Principes d'un oecumenisme catholique* (París 937), p. 316 sig.; *Schisme*, en DThC., col. 1288; JOURNET, ob. cit., vol. II (París 1951), pp. 756 sig., 859 sig., 1221 sig.; COLOMBO, *¿Es posible la unión de los cristianos?*, en Doc., n. 4 (1950), p. 133 sig.; AUBERT, *Le Sant Siége et l'union des Églises* (Bruxelles 1946); DUBARLE, *Faut-il bruler les hérétiques?*, en "La Vie Intellectuelle" (enero 1952), p. 7 sig. En ellas hay una riqueza cristiana, tal vez, profunda; una desviación y una falta de plenitud como consecuencia de esta desviación. Así tenemos el cisma y la herejía: *la herejía*, que se constituye por una desviación en el dogma, añadiendo o quitando algo al depósito revelado, sin destruirlo totalmente; y *el cisma*, que se constituye por la separación del centro de la unidad, manteniendo más o menos íntegro el depósito revelado. "Las partes separadas de una roca aurífera, decía Pío XI (*Observatore Romano*, 10 enero

necesariamente hay que incorporarse por mandato suyo para poder lograr *normalmente* la salvación eterna—lo cual, a su vez, no quiere decir que absolutamente no pueda haber salvación fuera de Ella, como diremos después.

Y la Iglesia Católica, que tiene conciencia infalible de estos datos doctrinales, que pertenecen al depósito de la revelación, no puede por menos de ser intolerante e intransigente con las demás iglesias, confesiones y religiones—como tales y hablando en línea de principio—, que no tienen, ni pueden tener, las propiedades y notas que caracterizan a la única verdadera Iglesia y que, por consiguiente, no pueden ser la verdadera Iglesia, ni ser, objetiva y normalmente hablando, sociedades de salvación eterna.

El problema de la intransigencia de la Iglesia Católica respecto a este punto se refunde en el anterior: la existencia, la necesidad, la unicidad, la universalidad de misión divina, etc., de la Iglesia Católica pertenecen al acerbo de verdades reveladas por Dios, encomendadas a su custodia, que no pueden ser alteradas y que deben ser mantenidas incontaminadas e invariadas por la misma Iglesia Católica y guardadas a toda costa, y bajo pena de condenación eterna, por todos y en todas las partes, como ha sido siempre sostenido en la sucesión de los siglos desde los Apóstoles.

Pero, si *teórica* y *objetivamente* la Iglesia católica ha de ser por necesidad intolerante con las demás Iglesias, en el sentido expuesto; *prácticamente*, puesto que estas iglesias y confesiones se componen de hombres, tiene muy en cuenta lo que da de sí el elemento humano con su libertad y con el misterioso engranaje de acciones y de reacciones que de esa libertad brotan. Ello da a la Iglesia que tiene todos sus poderes *In aedificationem non in destructionem* (II Cor. X, 8; XII, 19; XIII, 10) una base y una premura de tolerancia y de convivencia, donde las circunstancias lo exigen, basadas en el anhelo y la prosecución del bien común eterno, que es su razón de ser, buscando la oportunidad y la mayor eficacia para poder realizar en la medida de lo posible su misión salvadora en el mundo, "la edificación del Cuerpo Místico de Cristo" (Eph. IV, 11-15), con "ese sentido superior de la oportunidad que es tan propio de la Iglesia verdadera".

1927), son también auríferas". Esto, hablando sólo de los valores objetivos de cristiandad de las comunidades o confesiones que llevan el nombre de Cristo, sin hablar del valor de situaciones espirituales de los acatólicos de buena fe, actuadas por la gracia divina, de las que hablaremos en seguida, y sin pretender decir que en las iglesias separadas haya elemento esencial alguno que falte a la Iglesia Católica (Cfr. *S. O. Instructio 20 dic. 1949,* AAS., vol. XLII (1950), p. 146 sig.).

Por otro lado—y ello es de una hondura y trascendencia excepcional—, la Iglesia Católica no puede por menos de ver con inmensa ternura y respetar la postura de tantos hombres que, por su buena fe y sincera voluntad e incluso por la caridad, pertenecen de hecho a Ella, y hace serena y dulcemente cuantos esfuerzos y sacrificios puede para atraer a estos hijos, de Ella separados, a su seno, condición normal de salvación (20).

b) *Actitud frente al "ecumenismo"*

Y esta intransigencia de la Iglesia católica, la única verdadera Iglesia de Cristo, se impone no sólo con relación a las demás Iglesias cristianas, en general, o sea en cuanto a su coexistencia y actuación en el mundo, sino también respecto a los intentos o movimientos unionistas o

(20) El problema es de los más trascendentales que se pueden plantear en la teología de la salvación. Por una parte, no se puede negar que hay entre los acatólicos—y sólo Dios sabe su número—, quienes están exentos de toda culpabilidad, por no prestar su adhesión a la Iglesia católica, única y verdadera (cfr. Pío IX, *Aloc. "Singulari quadam"*, en DENZ-BANN., n. 1647, de 9 de dic. 1854; Enc. *Quanto conficiamur,* 10 agosto 1863, en DENZ-BANN., n. 1677) y que, por consiguiente, se salvan, porque es un principio inconcuso que nadie se condena sino por su culpa; por otra, es dogma de fe (cf. DENZ-BANN., nn. 423, 430, 468, 714, 1647, 1677, 1717) que fuera de la Iglesia no hay salvación (cfr. *Act.* IV, 12; *Ioan.* III, 5), y que Dios quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad *(I Tim.* 2, 4). La Iglesia enseña que hay una íntima y realísima armonía entre estos principios dogmáticos, aunque tal vez los teólogos no hayan llegado todavía a hacer una síntesis completa y satisfactoria de los mismos. Los acatólicos de buena fe han recibido—aunque fuera de la Iglesia—de la voluntad salvífica de Dios gracias que les han dado la verdad cristiana, no completa, pero sí suficiente para fructificar en frutos de santidad o, para salvarse, al menos. Pero esto no es más que en virtud de una relación misteriosa y vitalmente eficaz, a la Iglesia Católica, a cuya alma o a cuyo cuerpo animado pertenecen, no en virtud de su pertenencia a la confesión disidente, y que es esencialmente estéril desde el punto de vista sobrenatural. Cfr. Pío IX, lugs. citados más arriba; Pío XII, Enc. *Summi Pontificatus,* 20 oct. 1939 (AAS., vol. XXXI (1940), pp. 418-419); Enc. *Corporis Mystici,* 29 jun. 1943 (AAS. v. XXXV (1943), pp. 199, 242 sig.); S. R. BELLARMINO, *De Ecclesia militante,* lib. 3, c. 2; HUGON, *Hors de l'Église point de salut* (París 1927), p. 305 sig.; LOMBARDI, *La salvación del que no tiene fe* (Barcelona 1953): LEONARD, *Simone Weil et l'appartenance invisible a l'Église,* en "La Vie Spirituelle" (suppl.); FRUSCIONE, *La Tirannia della Chiesa in Simone Weil,* en "Civiltà Cattolica"; SALAVERRI, *De Ecclesia Christi, BAC.* (Madrid 1950), pp. 797-846; DE LUBAC, *Catholicisme* (4 ed. París 1947), c. 4; JOURNET, ob. cit., vol. I, pp. 38-52; vol. II, pp. 1056-1115; CONGAR, *Chrétiens désunis,* passim; *Esquisses du mystere de l'Église* (París 1945), c. 4; *A propos des Saints canonisés dans les Églises orthodoxes,* en "Revue de Sciences religieuses", 22 (1948), pp. 240-259; MICHEL, *Sainteté,* en DThC., 14, cc. 860-863; DUBLANCHY, *Bonne foi,* en DThC. 2, col. 1009; *Église,* ibid. 4, c. 2167; JUGIE, *Schisme byzantin,* en DThC. 14, cc. 1454-1463; D'ALÈS, *Saints,* en DAFC., col. 1136; ROUQUETTE, *L'Église et le bapteme des enfants des juifs,* en "Études" (abril 1953), p. 109 sig.; LIALINE, *Une nouvelle etape en ecclesiologie. Reflexions sur l'encyclique "Mystici Corporis"* (separata de "Irenikon", 1946-1947).

ecumenistas que, basados en un irenismo reprobable y reprobado (21), pretenden llegar a la unión de todos los cristianos y confesiones cristianas, no por la incorporación de tales cristianos o cristiandades a la única verdadera Iglesia de Cristo, la Católica, sino por la integración de todas las Iglesias actuales en una utópica y contradictoria unidad religiosa superior que sería—sola ella—, la verdadera Iglesia de Cristo, su Cuerpo Místico que está aún por realizarse (22). La Iglesia Romana no puede, sin negarse a sí misma, aceptar una paz y unión que signifique una capitulación en el campo de la verdad. Por eso a este ecumenismo, alentado por tan imprudente irenismo (23) como lo calificó la

(21) LEÓN XIII, Enc. *Satis Cognitum,* 29 enero 1896 (AAS. v. XXVIII (1895-1896), p. 711, DENZ-BANN., n. 1955 sig.), en la que el gran Papa opone nitidamente la doctrina católica a la concepción anglicana de la Iglesia, la llamada "Brach-Theory", que sostiene que la Iglesia de Cristo es, también hoy, una resultante de las múltiples Iglesias locales o particulares y particularmente de las tres grandes confesiones que tienen sucesión episcopal: cf. PÍO XI, Enc. *Mortalium animos,* 6 enero 1928 (AAS. vol. XX (1928), p. 5-16); PÍO XII. Enc. *Humani generis,* 12 agosto 1950 (AAS. v. XLII (1950), pp. 564-565); *Radiomensaje de Navidad 1948* (AAS. v. XLI (1949), p. 9); AUBERT, *La Saint Siège et l'unión des Églises,* lug. cit.

(22) Cfr. CONGAR, *Chrétiens désunis,* pp. 170 sig. Este concepto de la Iglesia fué, por ejemplo, base de las discusiones de Amsterdam y flota tanto en los estudios preparatorios como en las discusiones de la Asamblea (cf. *Documents de l'Assemblée d'Amsterdam. Études oecumeniques preparés sous les auspices du Conseil Oecumenique des Églises* (Delachaux et Niesle, Neuchatel-París 1949), 5 vols. bajo el título general "*Désordre de l'homme et dessein de Dieu),* y fué aceptado por unanimidad, excepto tal vez el Profesor FLOROVSKI (vol. I, p. 59 sig.). Como ejemplo, baste esta definición o descripción: "*L'Église du Christ est formée de tous ceux qui confessent son Nom, même si leur confession est incomplete ou entachée de erreurs*" (v. I, p. 285). (Es interesante la obra de FLEW, *The Nature of the Chuch* (Londres 1952), que contiene una exposición sobre la naturaleza de la Iglesia según las diversas confesiones cristianas). Ante estos hechos y ambiente era obvio que la Iglesia Católica tenía que inhibirse de asistir a tal Asamblea, aunque mirase hacia Amsterdam con atención fraternal (cf. "L'Osservatore Romano" 19 agos. 1948); BOYER, S. I., *en* "Unitas" (abril-junio 1948), lo mismo que hacia otras Asambleas, como diremos enseguida.

(23) Es un anhelo angustioso, y conmovedor por lo tanto, el de todas las Iglesias cristianas separadas de Roma: la unidad. Tratan con ello de encontrar a la Iglesia, que es su máximo problema: cfr. BOEGNER, *Le problème de l'unité chrétienne* (1947); MANYÁ, *Aspecto religioso de la unidad europea,* en Doc. n. 6 (1950), p. 60 sig.; DANIELOU, *Le protestantisme dans des voyes nouvelles?,* en "Études" (marzo 1953), p. 156 sig. Pero lo que hace dramática su situación es que buscan la unidad por caminos imposibles y rehusan reconocer una autoridad irrecusable que guíe sus esfuerzos. Lo mismo Edimburgo y Amsterdam, que Lund y Evanston, por no referirnos más que a los más recientes y al Grupo "Faith and Order", son esfuerzos conmovedores, pero extraviados, para lograr el anhelo de todas las iglesias separadas. Sólo podrá tener cumplida satisfacción su anhelo y cumplida solución su problema, por la incorporación de todas ellas en el seno de la Iglesia Católica Romana, cuando desaparezcan todos los recelos históricos, todas las desviaciones dogmáticas y todos los oportunismos presentes y, en definitiva, cuando llegue la hora de Dios, que ha de acelerar la oración de todos los que creen en Cristo y le aman. Para Edimburgo,

Encíclica *Humani generis* (lug. cit., pp. 564-565), y que no produciría más que ruinas, *quibus collapsis, omnia uniuntur quidem, sed solummodo in ruinis*, la Iglesia católica, que anhela como nadie—y para lograrlo no perdona medios—, el que todos los hombres formen un solo rebaño bajo el cayado de un sólo pastor y que se realice el vehemente anhelo de Cristo Nuestro Señor de que todos los hombres que creen en El *sint consummati in unum* (S. Juan XVII, 23) con harto dolor, y sintiendo desgarradas sus entrañas maternales, arrostrando todas las consecuencias, incluso la incomprensión y la calumnia (24), ha de oponer irremediablemente una rotunda y fecunda negativa.

> "La Iglesia, decía en ocasión solemne Pío XII (25), no retrocede ante ningún sacrificio; ningún afán le es demasiado pesado para tal fin. La Iglesia está dispuesta a todo. A todo, menos a una cosa: que no se le pida conseguir el retorno de sus hijos separados—ya en tiempos pasados ya en recientes—, a precio de cualquier menoscabo o mácula en el depósito de la fe cristiana, confiado a su custodia".

La Iglesia tiene conciencia, infalible como es natural, de ser Ella, y nada más que Ella, la única y verdadera Iglesia de Cristo, una, santa, perenne, indeficiente, católica, apostólica. Y esto no puede ser una cuestión abierta y que espera solución; es para usar una frase del P. Congar, una verdad de que ha de dar testimonio, no una materia de discusión. Para Ella, pues, la unión de los cristianos no puede consistir sino en el retorno, en la reincorporación, de las demás Comunidades cristianas, con todo su acerbo positivo y precioso de valores cristianos

---

cfr. HODGONS, *Faith and Order* (Edimburgo 1937); para Amsterdam, los trabajos citados más arriba; para Lund, *Faith and Order. Report of the third World Conference at Lund* (15-28 agosto 1952), Londres 1952; para Evanston, LE GUILLOU, *L'Assemblée d'Evanston* en "La vie Intellectuelle" (nov. 1954), p. 141 sig. y DUMONT, *Premières impressions de la Conference d'Evanston,* en "Vers l'unité chétienne" (jul. oct. 1954). También WISSERT'HOOFT, *Signification de l'Assemblée d'Evanston,* en "Foi et Vie" (1953), pp. 518 sig.

(24) En la Asamblea de Amsterdam, BARTH atacó duramente a la Iglesia Católica por su ausencia de la reunión. Un gran sector de protestantes consideró esta ausencia como una actitud de intransigencia irrazonable, nacida de la soberbia y amargura de Roma frente a las demás Comunidades cristianas. Ya antes el mismo BARTH, como respuesta al *Monitum* del Santo Oficio del 5 de junio de 1948, en que se rehusaba la asistencia de los católicos a la Asamblea (AAS. v. XL (1948), p. 257), escribiría malhumorado en la Vie Protestante (10 sept. 1948): "Si l'Église romaine s'est raidie dans la négative, a la bonne heure: inutile verser des larmes sentimentales. Une Église qui dit a même temps Jésus et Marie, qui proclame l'Infallibilité pontificale, s'éxclut elle-même de la Communion des chrétiens".

(25) *Radiomensaje de Navidad* 1948, lug. cit.

a la misma Iglesia católica, la verdadera, la única Esposa de Cristo y su Cuerpo Místico, la indefectible desde Pentecostés hasta la consumación de los siglos (26).

No es extraño, pues, que la Iglesia Católica por altísimas razones examine con soberana prudencia las circunstancias en que han de desenvolverse, por su contenido y su ambiente, las asambleas y reuniones destinadas al noble fin de devolver la unión a las comunidades cristianas; y, en consecuencia, prohibe a veces la presencia o la intervención de los católicos en ellas (27); pero en su prohibición campeará siempre el sentido superior de oportunidad, la severidad imperturbable, la caridad divina y un gesto que responde a su augusta responsabilidad como Iglesia de Cristo, depositaria de la Revelación no sólo para con los separados, sino también para con sus propias ovejas, nunca un movimiento de mal humor, de amargura o de soberbia. Y lejos de ser esta intransigencia un óbice a los caminos de Dios y un desconocimiento de los nobles intentos de unidad y de verdad, es una muestra de solicitud y preocupación maternal, y, al mismo tiempo un elemento de fecundidad; porque, como agudamente observa el P. Gonsette (28), cree Ella que es más saludable la inquietud que el sueño, y porque su conducta rigurosa invita a nuevos estudios y reflexiones sobre las exigencias de la unidad cristiana y, cerrando el camino a toda vana esperanza de llegar a una unidad de puro compromiso y por caminos extraviados

---

(26) Pío XI, Enc. *Mortalium animos*, lug. cit.; SANTO OFICIO, *Instructio "De motione Oecumenica"*, 20 de enero 1949 (AAS. v. XLII (1950), p. 149), en la que la Iglesia ha condensado netamente su criterio y sus orientaciones, para poner en sus justos límites y posibilidades el movimiento ecuménico.

(27) No siempre ha sido rigurosa la conducta de la Iglesia. Las circunstancias han permitido a veces, y quizás aconsejado, unas normas distintas. Baste recordar las conversaciones de Malinas, las Asambleas de Oxford y Edimburgo, etc. Y aún posteriormente al decreto del Santo Oficio, la Santa Sede dió autorización para que un grupo de estudiosos reanudase sus conversaciones y reuniones interconfesionales, bajo la dirección del Arzobispo de Paderborn y el Obispo protestante Stählin (*World Council of Churchs Commission*, en "Faith and Order" (9 sept. 1948), p. 30). Los documentos rigurosos principales: S. O. a los Obispos de Inglaterra, 16 sept. 1864 (DENZ-BANN., n. 1865), prohibiendo a los católicos dar su nombre a la "Liga para la unidad cristiana"; S. O., 4 de julio 1919 (AAS. XI (1919), p. 303); S. O., *Decreto*, 8 jul. 1927 (AAS. XIX (1927), p. 278); S. O., 5 junio 1948 (AAS. v. XL (1948), p. 257); ST. OFIC. *Instructio*, 20 enero 1949, cit. en la nota anterior; Pío XI. Enc. *Mortalium animos*, lug. cit. sobre las razones de orden dogmático, disciplinar y práctico que han movido a la Iglesia, todas ellas altísimas, a una conducta intransigente, cfr. MARINA, *Razones teológicas de la intolerancia de la Iglesia*, en "Ciencia Tomista" (abril-junio 1953, pp. 229 sig.); ROUQUETTE, *Amsterdam. Le Conseil oecumenique*, en "Études" (1949), p. 3 sig.; GONSETTE, en "Nouvelle Revue Théologique", 71 (1949), p. 524 sig.; WUNSTER, *La Asamblea de Amsterdam*, en "Arbor", 37 (1949), p. 114 sig. COLOMBO, lug. cit.

(28) Lug. cit. También CONGAR, ob. cit., p. 177 sig.; MARINA, lug. cit., p. 246.

impide que el movimiento ecuménico se petrifique y duerma sobre unas ruinas catastróficas.

A pesar de todo, nadie como la Iglesia Católica anhela esta unión y nadie como Ella espera, con los brazos y con el corazón abiertos, la llegada de estos hijos que están alejados, y nadie como Ella se preocupa por encontrar los medios aptos para acelerar esta hora, sin retroceder ante ningún sacrificio para lograrlo. "La Iglesia, decía en solemne ocasión el actual Papa (mensaje de Navidad 1948), no se irrita; la Iglesia ora, la Iglesia espera, espera la vuelta de sus hijos, preocupándose por encontrar los medios aptos para acelerar esa hora. Para conseguir esto no retrocede ante ningún sacrificio; ningún afán le es demasiado pesado para tal fin. La Iglesia está dispuesta a todo". A todo menos a una cosa, añadía, menos a sufrir merma o mácula en el depósito de la fe cristiana confiado a su custodia. Y, de manera también solemne en otro documento de gran importancia, publicado por el Santo Oficio a este respecto (29) lo proclama de nuevo Roma:

> "Ecclesia Cattolica... nunquam destitit, ut ex pluribus documentis pontificiis colligitur, neque unquam in posterum desistet intensissimis studiis prosequi assiduisque ad Deum precibus fovere omnes conatus ad illud obtinendum quod tantopere Christo Domino cordi est, videlicet ut omnes, qui credunt in Ipsum, sint consummati in unum".

Todos los Romanos Pontífices de estos últimos tiempos se han preocupado de este problema, han invitado a los hermanos separados a la unión, han alentado cuanto, salvo los sagrados e irrenunciables derechos de la verdad, se ha hecho para lograr el anhelado retorno, han señalado, con un inmenso espíritu de condescendencia y de respeto y con una sobrenatural sabiduría, las condiciones en que habría de ser posible esta reincorporación de nuestros hermanos separados que todos los católicos pedimos a Dios sea pronto una realidad en la verdad y en la caridad (30).

---

(29) *Instructio*, 20 dic. 1949 (AAS. v. XLII (1949), p. 142).

(30) Nos haríamos interminables y estaría muy fuera de nuestro propósito, si quisiéramos ahora referirnos a todos los esfuerzos hechos por Roma para encauzar el movimiento unionista y para lograr de modo satisfactorio esta unión anhelada: estudios, contactos, invitaciones, y, sobre todo, oraciones. Cfr. LE GUILLOU, *Situation de l'oecumenisme,* lug. cit., p. 6 sig.; DEJAIFVE, *Oecumenisme et Catholica II L'Église catholique face a l'oecumenisme,* en NRTh. (enero 1954), pp. 19-24 sig. y el volumen referente a la anterior Semana Teológica de Madrid: *XII Semana de Teologia. El movimiento ecumenista* (Madrid 1953); MAYDIEU, *Chrétiens en quête d'union: la route barrée,* en "La Vie Intellectuelle" (mayo 1953), p. 4 sig.; LLAMERA, *Legitimidad del ecumenismo católico,* en "Ciencia Tomista" (1953), p. 379 sig.

3) *Tolerancia e intolerancia de la Iglesia católica respecto a la adhesión de los hombres a la verdadera fe y a su incorporación a Ella*

Y fluyendo de lo dicho, se nos presenta otra cuestión delicada y trascendental en este campo de la tolerancia e intolerancia de la Iglesia.

Por una parte, la fe y la incorporación a la Iglesia católica son necesarias para la salvación eterna. Las palabras de Jesucristo son categóricas y terminantes: "*qui crediderit et baptizatus fuerit salvus erit, qui vero non crediderit condemnabitur*" (Marc. XVI, 16-18), y la Iglesia no puede por menos de tenerlas en cuenta. Por otra parte, la fe es esencialmente libre y, en consecuencia, nadie puede ser forzado a abrazarla, a ingresar en la Iglesia por el bautismo.

La cuestión es intrincada y añeja y, actualmente, en ella encuentran uno de los argumentos más socorridos para sus teorías los confesores de la aconfesionalidad o *laicidad* del Estado.

a) Doctrina y práctica de la Iglesia sobre la libertad de la fe. — La fe evidentemente es libre. Libre no con libertad moral, notémoslo bien, sino con libertad psicológica (libre albedrío). Libre en sí misma y en sus causas. Jamás será la coacción la que pueda producirla en el alma. San Pablo nos presenta la fe como un *obsequio del entendimiento y de la voluntad, rationabile obsequium vestrum,* y así lo definió el Con. Tridentino (Sess. 3, c. 3. Denz-Bann. 1789) y como una obediencia o sumisión de la voluntad (Conc. Vat. sess. 3, c. 3; Denz-Bann. n. 1791; cf. *Rom.* 12, y el Trident. s. 6, c. 6. Denz-Bann. n. 798).

Esta es la doctrina católica enseñada perennemente por la Iglesia desde los primeros siglos del Cristianismo hasta su disciplina de última hora, contenida en el Código de derecho canónico: "*ad amplexandam fidem catholicam nemo invitus cogatur*" (can. 1351). Los Santos Padres tienen al efecto textos precisos: San Agustín escribía *(De spiritu et litt.* c. 34. PL. 44, c. 240).

> "Suassionibus agit Deus ut velimus et ut credamus... sed consentire vel dissentire propriae voluntatis est". Y en otra parte *(In Ioan.* tr. 26, n. 2. PL. 35, c. 1607): "Intrare quisque Ecclesiam potest nolens, accedere ad altare potest nolens, accipere Sacramenta potest nolens, credere non potest nolens".

Y San Hilario *(Ad Constantium Augustum,* lib. I, n. 6; PL. X, col. 561).

> "Deus cognitionem sui docuit potius quam exegit: et operationum coelestium admiratione praeceptis suis concilians auctoritatem, coactam confitendi se aspernatus est voluntatem. Si ad

> fidem veram istius modi vis adhibeatur, episcopalis doctrina obviam pergeret, diceretque: Deus universitatis est Dominus, obsequio non eget necessario, non requirit coactam confessionem".

De igual modo Lactancio *(Div. Instit.* l. 3, c. 19; *CSL.*, v. XIX, pp. 463 sig.).

> "Non est opus vi et iniuria, quia religio cogi non potest; verbis potius quam verberibus agendum est, ut sit voluntas... Itaque nemo a nobis retinetur invitus, inutilis est qui devotione ac fide caret. Nihil est enim tam voluntarium quam religio...".

Santo Tomás (II, IIae, q. 10, a. 8 *utrum infideles compellendi sint ad fidem)* dice:

> "tales (qui nunquam susceperunt fidem) nullo modo sunt ad fidem compellendi, ut ipsi credant: quia credere voluntatis est"; y añade (ad 3um): "dicendum quod, sicut vovere est voluntatis, reddere autem est necessitatis, ita fidem accipere est voluntatis, sed tenere iam acceptam est necessitatis".

Y consecuente con esta doctrina ha sido la conducta de la Iglesia, como dice León XIII en la Enc. *Immortale Dei*, n. 47 (31):

> "Atque illud quoque magnopere cavere Ecclesia solet ut ad amplexandam fidem catholicam nemo invitus cogatur".

Y lo confirma Pío XII (32):

> "La Chiesa stessa, nel can. 1351 del Codice di diritto canonico, ha dato forza di legge alla massima: *ad amplexandam fidem catholicam nemo invitus cogatur,* nessuno venga costretto contro la sua volontà ad abbracciare la fede cattolica. Questo canone che riproduce le parole stesse del Nostro grande Predecessore Leone XIII, Enc. *Immortale Dei,* del 1 nov. 1885, é l'eco della dottrina insegnata dalla Chiesa fin dai primi secoli del Cristianesimo".

No se puede dudar, pues, de la libertad de la fe, de esta libertad psicológico-teológica, como aspecto integrativo del acto de la fe. La fe es libre en sí misma, como todo el proceso justificativo, del que forma parte—ya que el hombre puede siempre resistir a la gracia—, y es libre en sus causas, porque es un asentimiento de la inteligencia fundado no en la evidencia, único motivo que puede arrastrarla necesariamente,

(31) Lo Grasso, n. 799, p. 312; ed. ACE., p. 173.
(32) Pío XII, *Discurso a la Rota,* 5 oct. 1946 (AAS. v. XXXVIII (1946), p. 392).

sino en la autoridad de Dios, y que se presta bajo el imperio de la voluntad apoyado en la gracia (33). Pero de esta verdad filosófico-teológica no es lícito sacar consecuencias que estén desorbitadas de este ámbito, para invadir el campo puramente moral, como algunos autores parecen hacer. El acto de la fe es, por su misma esencia, libre, psicológica y teológicamente libre, pero no lo es moralmente.

b) *Desviaciones de algunos autores.* — De la libertad esencial de la fe pues, no se puede deducir más que el absurdo de forzar a alguien para arrancar a su inteligencia un asentimiento imposible si no interviene el imperio de su voluntad ayudada por la gracia. Por consiguiente, del absurdo de coaccionar para emitir este acto imposible o para profesar una fe inexistente, no puede deducirse una libertad religiosa absoluta, "*un derecho a equivocarse*"—que no es lo mismo que la posibilidad de equivocarse—, una libertad omnímoda e imperturbada para abandonar la fe, en la que para nada cuenta la obligación gravísima, bajo pena de sanción eterna, en que está todo hombre de creer, con una secuela de obligaciones derivadas, que necesariamente han de mermar esta libertad omnímoda, y absurda al mismo tiempo, que propugnan tales escritores modernos, sobre todo cuando hablan de la intolerancia civil o de los Estados, desorbitando las cuestiones y jugando con el sofisma (34).

Yo diría que, más bien que mirar la cuestión desde este ángulo, habría de hacerse desde el opuesto. Más que decir que, puesto que el hombre es libre, hay que evitar todo aquello que pueda considerarse una coacción que atente contra esta sagrada libertad y que no hay que limitarse a proclamar los derechos de la verdad, sino que la tesis ha de completarse teniendo en cuenta el derecho de las minorías no católicas —cosa que nadie niega—; habría de decirse que, puesto que los hombres, y las minorías no católicas también, tienen el derecho inviolable y, al mismo tiempo, la obligación estrechísima de buscar, admitir y

---

(33) AUBERT, *Le problème de l'acte de foi* (2 ed. Louvain 1950); HARENT, *Foi,* en DThC., 6, col. 416; CHÉNU, *La psicologie de la foi dans la théologie du XIII siècle,* en "Etudes d'histoire litteraire et doctrinale du XIII s." (2.ª serie, 1932), pp. 168-170; CHARLES, *Le Concile Vaticane et l'acte de foi,* en NRTh., 52 (1925), p. 522 sig.; DUBARLE, *Spiritualité de la science et spiritualité de la foi,* en "La Vie spirituelle" (nov. 1954), p. 6 sig.; TAYMANS, *Les énigmes de la foi,* en NRTh. (febr. 1954), p. 113 sig.

(34) Cfr. LÉONARD, *Liberté de la foi et tolérance civil,* en "Tolérance et Communauté humaine" (lug. cit.), p. 126 sig., que afirma que la única respuesta que concuerda con el carácter libre de la fe es la proclamación de la libertad religiosa. Cf. también CONGAR, *Orden temporal y verdad religiosa* (lug. cit.), p. 47; ROUQUETTE, *Chronique de la vie religieuse* (lug. cit.), p. 257, etc., etc.

conservar la fe asistiendo a la revelación e ingresando en la única verdadera Iglesia establecida y querida por Dios, ésta debe ser protegida y favorecida, estimulando por todos los medios al alcance las conciencias y creando así un clima en que la libertad de los creyentes sea más espontánea y garantizada y la de los no creyentes, sin ser violentada en sus legítimos derechos o en sus situaciones de hecho, no sólo no estorbe ni menoscabe los derechos de aquellos y de la misma verdad, sino que le sea una proporción y un camino hacia ésta. Admitimos de buen grado—porque es ello muy cierto—que más allá del problema de la verdad y del error, en general, está el problema de las personas de carne y hueso que tienen sus derechos aunque estén en el error; pero añadiríamos que más allá del problema de los derechos de estas personas de carne y hueso, que están en el error objetivo—derechos que nadie les regatea dentro de los límites legítimos—, está el problema de las obligaciones que tales personas tienen para con la verdad y, también, para con los que están pacíficamente en posesión de esta verdad (35).

Cierto que tales autores se refieren y mueven en el campo de las actuaciones del Estado, pero lo que hemos dicho pretende tener categoría de tesis, valedera para establecer criterios generales. Porque si de la libertad esencial del acto de la fe, y del respeto absoluto a esta libertad, se quiere deducir, como principio y tesis (36), la inhibición, también absoluta, del Estado en materia religiosa, ya que lo contrario violaría la libertad de abrazar la fe y de abandonarla a placer, se seguiría que igualmente la Iglesia debería inhibirse en todo aquello que podría considerarse en su actuación como coacción a abrazar la fe y, sobre todo, para mantenerse en ella. Poco vale a este propósito el invocar su misión sobrenatural.

Estas teorías y posturas doctrinales a tiro de ballesta dejan traslucir: 1) Una actitud claramente liberal y una actitud liberal, entendida como una actitud general, en cuanto abarca toda una concepción humana de la vida; por más que algunos de los defensores de tales posturas, quisieran limitarse al terreno de las realidades concretas, sin llegar a tocar los principios, que quieren completar o acomodar al es-

---

(35) Cfr. ROUQUETTE, lug. cit. en la nota anterior: D'ailleurs, la question est posée despuis longtemps par la théologie catholique: la théologie medieval souleve le problème des droits et des devoirs de la conscience érrante... N'est-ce pas admettre implicitement que la position de l'Église sur la question de la liberté religieuse ne se ramène pas a ce seul principe: "la vérité a tous les droits, l'erreur n'en a aucun?" N'est-ce pas admettre qu'au delá de problème de la vérité et de l'erreur en géneral, il y a le problème des personnes en chair et en os, qui ont des droits, même si elles sont dans l'erreur?".

(36) Cfr. VIALATOUX-LATTREILLE, lug. cit.

píritu de la época, a las circunstancias históricas que vivimos; con protestas de fidelidad a la doctrina de la Iglesia y de disconformidad y despego para con el liberalismo, pero llegando, por caminos indirectos a conclusiones harto semejantes; 2) Una actitud exageradamente individualista, que considera al individuo como última instancia y desde el cual todo debe explicarse, perdiendo de vista el carácter comunitario del hombre, al que hay que atender, que no puede ser considerado como un ser solitario, sin referencia alguna a los demás; 3) Una concepción de la libertad demasiado formalista, considerándola como pura autodeterminación, sin sustrato ontológico, como si el hombre, que es libre desde el ser, no encontrase para esta libertad las limitaciones y recortes que su ser limitado supone; 4) Un eco, sin duda involuntario, de la tesis de no pocos protestantes: que la fe cristiana, por ser intelectual, es absolutamente involuntaria, que nadie es responsable de creer cuando cree, como no es responsable de dudar cuando duda (37). Son concepciones éstas que sufren un morbo que las corroe por dentro, nacido de la preocupación moderna de reconocer derechos al hombre por el mero hecho de ser hombres, prescindiendo de su finalidad en el bien común universal y eterno que es Dios (38).

c) *Los infieles y los ya bautizados.* — La Iglesia, sin embargo, que valora las cosas en su justa medida y puestas en luz de razón y de fe, tiene una doctrina neta y luminosa, serena y equilibrada, de tolerancia e intolerancia, en este problema de la libertad de la fe y de la libertad de su incorporación a Ella.

Hay que comenzar por hacer una distinción entre los infieles o no bautizados, y los que han recibido el bautismo:

1) El poder coercitivo, que auténticamente le compete a la Iglesia, no alcanza a los no bautizados. No puede la Iglesia de ninguna manera forzar a ninguno de estos no bautizados a abrazar la fe verdadera y a ingresar en el Catolicismo. Los textos citados más arriba son un reflejo de esta doctrina de la Iglesia y de su conducta perenne. Varias son las razones fundamentales que pueden invocarse: 1.ª La Iglesia no tiene sobre los no bautizados potestad alguna, según las categóricas palabras de San Pablo *(I Cor.* 5, 12) "*Quid enim mihi de iis qui foris sunt iudicare?*", que recoge el Conc. Trident. (sess. XIV, c. 12; Denz-Bann. n. 895), estableciendo la regla general: "*Ecclesia in neminem iudicium exerceat, qui non prius in ipsam per baptismi ianuam fuerat ingres-*

---

(37) Harent, *Croyance,* en DThC. 3, cols. 2379-80; 2387-88.

(38) Eulogio L. Palacios, *El mito de la nueva cristiandad* (Madrid 1951), p. 144.

sus. (39) ; 2.ª La imposibilidad de obtener eficazmente por la coacción la adhesión del hombre a la fe, que, como hemos dicho, es un acto física y teológicamente libre en sí misma y en sus causas; 3.ª La ausencia de una culpabilidad en tales infieles, a causa de la ignorancia invencible respecto a las obligaciones que tienen para con la fe y la verdadera Religión, en que se encuentran de ordinario, ya que o ignoran totalmente la existencia de la revelación con todo su mensaje y contenido, o no han tenido todavía proporción de que se les haya sido suficiente y eficazmente propuesta (40).

Esto en manera alguna significa que la Iglesia haya de llevar su tolerancia hasta términos incompatibles con su misión divina. Puede y debe predicar a los infieles el Evangelio y procurar por todos los medios su llegada a la Verdad revelada y su incorporación al Cuerpo Místico de Cristo, recibiendo el mensaje salvador. El "*Compelle intrare*" del Evangelio (Luc. XV, 23) y el "*increpa obsecra*" de San Pablo (II Tim., IV, 2), algo supone de presión y apremio. Y puede, sobre todo, hacer lo posible porque las actitudes y actividades de éstos tales no sea una perturbación y un peligro para la fe de los fieles.

2) Si se tratase de los ya bautizados, es necesario hacer una nueva distinción:

a) Si se trata de bautizados sí, pero nacidos en la herejía y en ella viven de buena fe, la Iglesia, lo mismo que con los nunca bautizados, en razón precisamente de su buena fe y de su inculpabilidad, *se inhibe* en el ejercicio de su poder coercitivo. En San Agustín encontramos el principio claramente formulado: *(Epist.* 43; ML. 33, c. 160, n. 1).

> "Sed qui sententiam suam, quamvis falsam atque perversam, nulla pertinaci animositate defendunt, praesertim quam non audatia praesumptionis suae pepererunt, sed a seductis atque in errorem lapsis parentibus acceperunt quaerunt autem cauta sollicitudine veritatem, corrigi parati, cum invenerint: nequaquam sunt inter haereticos deputandi".

---

(39) Cfr. VITORIA, *De Indis, Relectio prior* (ed. P. Getino, t. II, Madrid 1934), p. 330 sig.); también JOURNET, ob. cit., v. II, pp. 717, 763 sig. Nada decimos del derecho a bautizar los niños de los infieles y las cuestiones que plantea; Cfr. ROUQUETTE, *L'Église et le baptême des enfants des juifs*, en "Etudes" (abril 1953), p. 109 sig.; LEFEVRE, *J. de Saint Thomas. Apropos du baptême des infideles,* en "Pensée catholique" (1953), p. 59 sig.

(40) Véase la proposición 68 de Bayo, condenada por S. Pío V: "Infidelitas pure negativa in his quibus Christus non est praedicatus peccatum est". (DENZ-BANN., n. 1068). Cfr. VITORIA, lug. cit., donde trata magistralmente la cuestión, pp. 335-354; CAPERANT, *Le problème du salut des infideles* (Toulouse, 1934); HARENT, *Foi,* en DThC., 6, col. 198, 514; *Infideles,* col. 1827.

Con todo, y lo mismo que dijimos de los no bautizados—lo diremos para los herejes y cismáticos culpables—, hay que tener en cuenta que en manera alguna puede perderse de vista los derechos de los fieles, sobre todo los humildes e ignorantes cuya fe sencilla y tranquila hay que proteger contra las actividades, a veces turbulentas e insidiosas, de los apóstatas o de los equivocados.

b) Por el contrario, a los bautizados que, nacidos y educados en la Iglesia Católica o a Ella voluntariamente incorporados, la han abandonado culpablemente, o que, nacidos también fuera de Ella saben que no pueden permanecer de buena fe en ese estado (41), la Iglesia puede alcanzarlos con su poder coercitivo por un doble motivo, que justifica su intolerancia, sin que valga el recurso al sagrado de la libertad de la fe, que permanece intacta: *primero,* la corrección de los culpables, fin de toda sanción y reprensión de la Iglesia, compeliéndoles al cumplimiento de unas promesas y obligaciones que, en mala hora y para su terrible daño, olvidaron (cf. Mt. XVIII, 17; I Cor. V, 3-5; II Thes. III, 14-15; II Jo. 10-11) y *segundo,* la que podríamos llamar profilaxis de los fieles y la salvaguardia del bien común, en su significado más alto. Aspectos interesantes, que como después diremos, no pueden perderse de vista, cuando se trata de hallar una justa explicación y valoración de la intolerancia de la Iglesia y del Estado (42).

d) *Doctrina de San Agustín y Santo Tomás.* — San Agustín y Santo Tomás, para no referirnos más que a estos dos grandes Doctores, nos han hecho una síntesis de la doctrina referente a la intolerancia de la Iglesia para con los extraviados en la fe. Hela aquí:

a) Los infieles, y lo mismo cabe decir de los acatólicos de buena fe, los no bautizados en suma, no pueden ser compelidos a creer en gracia de la libertad esencial de la fe, "*quia credere voluntatis est*" (II, IIae, q. 10, a., en el cuerpo y ad 2um).

---

(41) Sobre la obligación de los acatólicos, análoga a la de los infieles o no bautizados, de ingresar en la Iglesia Católica, cuando esta obligación les haya sido propuesta; Cfr. MICHEL, *Hérésie,* en DThC., 6, col. 2220, y la interesante controversia entre Mons. Besson, Obispo de Lausana, y el Pastor Leenhardt, en JOURNET, ob. cit., v. II, p. 852 sig.

(42) Pío XII, *Discurso a la Rota Romana,* 6 oct. 1946 (lug. cit.), hace una precisa síntesis del derecho de la Iglesia a castigar los delitos contra la fe y pone con frases exactas en su lugar las vicisitudes históricas de este poder. En cuanto a la Inquisición es imposible hacer aquí una síntesis de su origen, sus derechos, sus vicisitudes, su funcionamiento, sus posibles abusos, y su justificación ante la teología y ante el derecho, remitimos a JOURNET, ob. cit. I, p. 286 sig.; CHOUPIN, *Hérésie,* en DAFC. col. 452 sig.; VACANDARD, *L'Inquisition* (París 1907); LLORCA, *La Inquisición en España* (Madrid 1936); MENÉNDEZ-PELAYO, *Historia de los Heterodoxos,* v. III; G. VILLOSLADA, *Historia de la Iglesia Católica,* II (ed. BAC. Madrid 1953), p. 829 sig.

b) Se impone sin embargo, la intolerancia cuando es posible (tesis e hispótesis), coartando la libertad, de tales no bautizados, por una razón de protección a la fe.

> "Sunt tamen compellendi a fidelibus, si facultas adsit, ut fidem non impediant... non quidem ut eos ad credendum cogant... sed propter hoc ut eos compellant ne fidem Christi impediant" *(ibid.* in corp.).

c) También por una razón de profilaxia espiritual respecto a los fieles: "ne fidem impediant... malis persuasionibus" *(ibid.* y q. 11, a. 3; *IV Sent.* dist. 13, q. 2, a. 3).

d) Los que recibieron la fe y la profesaron (herejes y apóstatas) "tales etiam corporaliter compellendi sunt ut impleant quod promiserunt et teneant quod semel susceperunt" *(ibid.* in corp.). Y San Agustín:

> "nam mea primitus sententia non erat, nisi neminem ad unitatem Christi esse cogendum: verbo esse agendum, disputatione pugnandum, ratione vincendum, ne fictos catholicos haberemus, quos apertos haereticos noveramus. Sed haec opinio mea, non contradicentium verbis, sed demonstratium superabatur exemplis" *(Epist.* 93, c. 5, *ML.* 33, c. 330, n. 17) (43).

e) Sólo una razón de bien común, el peligro de arrancar la cizaña con el trigo, ha de moderar esta intolerancia y rigor *(ibid.* ad 1); pero en circunstancias, tal vez normales, el bien común exigirá la intolerancia, que no dudaría en usar la Iglesia aun sintiendo laceradas sus entrañas maternales, como con bella fórmula expresa San Agustín en el texto de Santo Tomás copia en su ad 4um:

> "Sic ergo catholica Mater... si aliquorum perditione ceteros tam multos colligit... dolorem materni cordis lenit et sanat tantorum liberatione populorum" (44).

---

(43) Un eco perfecto de esta doctrina perenne es el pensamiento del Papa (lug. cit.): "Da cio consegue che un membro de la Chiesa no può senza colpa negare o ripudiare la verità cattolica gia conosciuta ed ammessa; e se la Chiesa, dopo di aver accertato il fatto della eresía o dell'apostasia, lo punisce... rimane strettamente nella sua competenza ed agisce a tutela, per cosi dire, del suo diritto domestico". No entramos en la cuestión de la naturaleza de las penas que puede usar la Iglesia; sólo nos interesa el hecho: (Cf. SANTO TOMÁS, aquí, *ad primum;* DUBARLE, *Faut-il brouler les héretiques?,* lug. cit.). Es curiosa, aunque no exenta de lógica, la observación de LEA en su *Historia de la Inquisición.* (Cfr. VACANDARD, *L'Inquisition* (París 1907), I, p. 311) sobre una aparente inconsecuencia de la Iglesia, la cual, no habiendo perseguido nunca a los *no-cristianos* ni ejercido coacción alguna sobre los infieles, ha llevado a la hoguera, según él, a los apóstatas.

(44) Ep. 85, C. VIII (PL. 33, col. 800). Impresionan, es verdad, aunque no convencen, los argumentos prácticos, más bien que filosóficos y teológicos, que en favor de una tolerancia absoluta para con los equivocados aducen algunos autores,

2. Intolerancia disciplinar

1) *La Iglesia sociedad perfecta recibió los poderes mesiánicos*

Como describió León XIII, en la Enc. *Satis cognitum* (45), "lo primero que hay que saber, cuando queremos conocer y penetrar la naturaleza genuina de la Iglesia, es: qué intentó Cristo en realidad "quid enim in condita condendave Ecclesia petiit quid voluit Christus Dominus". Y Cristo al fundar la Iglesia quiso, y así lo realizó, fundarla como su Iglesia, como la "Iglesia de Cristo", Dios-Hombre, su cuerpo Místico, como sociedad a la que trasmite—para que Ella continúe realizándolos—el mismo oficio y el mismo mandato que El había recibido del Padre (46). La Iglesia, pues, es aquel cuerpo viviente, visible y social que Cristo ha fundado sobre los tres poderes mesiánicos de magisterio, de sacerdocio y de régimen, y que tiene la misión de continuar la obra redentora en el mundo, dando a los hombres la gracia que El nos mereció en la Cruz (47) y que fluye de El como de Cabeza.

---

v. gr., Congar, en *Orden temporal y verdad religiosa* (cfr. también Manyá, lugs. cits.); pero se olvidan o se infravaloran otros argumentos opuestos en el mismo plano práctico. Limitándonos a estas razones prácticas, la intransigencia para con los que están en el error habría de ser estudiada, sobre todo en ciertas latitudes, sin perder de vista: *por una parte,* la buena o mala fe de los mismos, no tanto en su postura psicológica ante el error—cosa que no rebasa el orden puramente individual—cuanto en las pretensiones y designios de sus actitudes externas y sociales respecto a la religión, y en la rectitud y honestidad de los procedimientos usados en tales actitudes—lo cual entra ya en los dominios del orden social, en el que necesariamente se merman para todos y en todos los órdenes, no sólo en el religioso, los fueros de la libertad individual y colectiva—; y, *por otra,* la dificultad o imposibilidad de reacción ante el error y desviaciones dogmáticas y ante las actitudes de los acatólicos, de la fe sencilla de tantas buenas gentes en posesión de la verdad, que tienen en ella su mayor tesoro y su mejor derecho. En una palabra, repitámoslo de nuevo, no se deben mirar unilateralmente los derechos de los equivocados, sin atender también a los derechos de los que poseen la verdad: cfr. Guerrero, en Doc. n. 2, p. 89 sig.; "Razón y Fe", n. 610, p. 528 sig.; Chéry, *L'offensive des sectes* (2.ª ed. París 1954).

(45) ASS. XXVIII (1896), p. 712. Cfr. San Juan, XVII, 18 y XX, 21.

(46) León XIII, ibid., p. 736; Pío XI, Enc. *Quas primas* (AAS. XVII (1925), pp. 398-399, 607); Pío XII, Enc. *Mystici Corporis,* lug. cit., pp. 204, 209, 238.

(47) Todos los poderes que la Iglesia ejercita, los ejercita por una participación derivada del mismo Jesucristo, Hombre-Dios, Cabeza del Cuerpo Místico, Rey, Maestro y Sacerdote (cfr. Mt. XXVIII, 20; I Cor. IV, 1; II Cor. III, 5-6 y V, 20 Rom. XV, 18). Pío XII en la *Mystici Corporis* passim (v. gr., lug. cit., pp. 109, 207, 218, etc.). y también León XIII en la Enc. *Sapientiae* (ASS. XXII (1890), 392, ed. ACE., p. 223 sig.; y en la *Satis cognitum,* l. c., p. 710) para el concepto general de instrumentalidad de los apóstoles respecto de Cristo; pp. 209-211, loc. cit. de la *Mystici Corporis,* para la potestad de regir; p. 216, para la de magisterio y para la de santificar. Salaverri, *La triple potestad de la Iglesia,* en "Miscel. Comill." XIV (1951), pp. 29-33; *El Derecho en el misterio de la Iglesia,* en "Revista Española de Teología", XIV (1954), p. 260 sig.; Mörsdoff, *Fundamentos del derecho de la Iglesia,* en "Rev. Teol." (1953), p. 18 sig.

Estos poderes necesarios para la realización del misterio de la Iglesia, Cristo los confirió a Pedro y a los Apóstoles, con sus respectivos sucesores, que son ministros y vicarios suyos, y se perpetúan en la Jerarquía hasta la consumación de los siglos.

> "El Divino Redentor, dice la Enc. *Mystici Corporis* (48), mientras cumplía su misión de predicar, eligió sus Apóstoles enviándoles como a El le había enviado su Padre, a saber: como maestros, como jefes y como santificadores de la comunidad de los creyentes; nombró al Príncipe de ellos y su Vicario en la tierra".

Y en otro pasaje de la misma Encíclica, completando el pensamiento:

> "El Divino Redentor rige el timón de toda la Sociedad Cristiana y gobierna sus destinos... por sí mismo... Pero no se ha de creer que su gobierno se ejerce sólo de un modo invisible y extraordinario, siendo así que también de una manera patente y ordinaria gobierna el Divino Redentor por su Vicario en la tierra... Y lo que Nos hemos dicho en este lugar de la Iglesia universal, debe afirmarse también de las Iglesias particulares... por cuanto ellas son gobernadas por Jesucristo mediante la palabra y la potestad de su propio Obispo" (49).

La Iglesia, pues, es, por institución divina, una sociedad jurídicamente perfecta en su género, porque por la expresa voluntad y por la gracia de su Divino Fundador, que quiso y pudo así establecerlo, está dotada de todos los elementos jurídicos y sociales para su existencia y para poder perpetuar en este mundo la obra divina de la Redención (50). Tiene, por consiguiente, el poder—que se deriva de la Autoridad regia de Cristo—, de regir y gobernar a sus fieles mediante las leyes y disposiciones que estime necesarias y convenientes para salvaguardar su perennidad y para poder cumplir su misión, dentro del ámbito y límites que, necesariamente, ha de tener su autoridad. Y con la potestad legislativa la judicial y ejecutiva (51).

---

(48) AAS. lug. cit., p. 204: "Concedió a los Apóstoles y a sus sucesores la triple potestad de enseñar, regir y santificar, que, determinada por especiales preceptos, derechos y deberes, fué establecida por El como ley fundamental de toda la Iglesia".

(49) Ibid., pp. 209-211.

(50) León XIII, Enc. *Immortale Dei, Sapientiae Christianae;* Pío XI, Enc. *Divini illius Magistri;* Pío XII, Enc. *Mystici Corporis,* passim, vg. lug. cit., pp. 210, 211, 212, 222, 224.

(51) Pío XI, Enc. *Quas primas,* lug. cit. nota 46; Cfr. Salaverri, lug. cit., en RET., p. 268.

Y es natural: el influjo divino que engendra y sostiene la Iglesia, por medio de la Jerarquía y, en general, el ejercicio de los poderes que a la Iglesia ha dado Jesucristo, tiene como sujeto no ángeles, sino hombres, a quienes ha de congregar en una sociedad sobrenatural sí, pero visible, e incorporarles tales como son, alma y cuerpo, en este organismo de vida y de salvación.

También esta potestad de regir—considerando su origen y procedencia, y su misión divina, que no es otra que ordenar y encauzar las diversas funciones visibles de sus miembros y establecer aquella disposición externa de los medios visibles que juzgare más apropiada para que los miembros del Cuerpo Místico puedan lograr su mejor incorporación a El y, en definitiva la salvación de sus almas (52)—, tiene una asistencia divina, no en la forma y la medida que la potestad de magisterio, dada la diversa naturaleza de ambas, pero sí suficiente para que no falle en su misión y finalidad esenciales (53).

Los textos sagrados son explícitos y en ellos encontramos pasajes en los que se presenta la existencia de este poder de régimen, autoritario y exigente, claramente expresado: v. gr., San Mateo XVI, 19 "*Todo lo que Pedro desatare o atare en la tierra, desatado y atado será en el cielo*", aunque sean cosas que con toda certeza atañen a ese poder de régimen y disciplina; como se ve en otro pasaje del mismo Evangelista (Mth. XVIII, 15-18): "Si te non audit...". Los Apóstoles, según las necesidades y las circunstancias de tiempo y lugar, toman las medidas disciplinares convenientes: así en el Concilio de Jerusalén deciden imponer a los fieles abstenerse de las carnes sacrificiales (Act. XV, 19). San Pablo pide la expulsión de la Iglesia (la excomunión) del incestuoso de Corinto (I Cor. V, 5; II Cor. II, 6-8) o de los que rehusan obedecer a la ley del trabajo (II Tes. III, 14); regula para los corintios los procedimientos que se han de seguir en los juicios que se promuevan entre

---

(52) SALAVERRI, lug. cit., p. 271.

(53) SALAVERRI, *Lo divino y lo humano en la Iglesia,* en "Estudios Eccl." XXVII (1935), pp. 193-197, donde se explica el diverso matiz y grado que reviste la instrumentalidad respecto a las tres potestades de la Iglesia, de regir, de enseñar y de santificar. La potestad de sacerdocio consigue siempre su eficacia infaliblemente, porque su acción tiene plena subordinación al influjo de la causa principal. La de magisterio, con que la Iglesia propone auténticamente sus enseñanzas, sólo es infalible cuando se emplea respecto a las verdades reveladas, al depósito de la revelación. Esto no quiere decir que le falte la asistencia divina, y una cierta infalibilidad prudencial (cfr. JOURNET, I, pp. 399, 418 sig. y 451 sig.). La de régimen, sin dejar de hallarse bajo el influjo y la asistencia de Cristo y del Espiritu Santo, sin embargo, no es tan estrictamente instrumental, porque el poder que los jerarcas reciben de Dios, lo poseen como propio y como propio lo ejercitan con propia responsabilidad. Cfr. SALAVERRI, lug. cit. en RevET., p. 271; JOURNET, ob. cit., vol. I, p. 203 sig.

ellos (I Cor. VI, 1), organiza colectas para las Iglesias (II Cor. VIII y IX), etc., etc.

Se impone, pues, en la Iglesia una actitud intransigente e intolerante cuando exige el cumplimiento de sus Leyes y disposiciones y el rendimiento sincero de la obediencia. Es exigente como lo es la vida y como lo es el amor cuando quiere salvar (54). Y, en efecto la Iglesia, a quien con toda razón llamamos Madre "Sancta Mater Ecclesia", es autoritaria, da órdenes perentorias, condena, excomulga, lanza anatemas y exige sumisiones, a veces dolorosas, es intolerante en una palabra. Pero es intolerante precisamente porque es Madre y no puede dejarlo de ser sin dejar de ser madre, y sin traicionar los designios salvadores de Cristo Nuestro Señor al instituirla (55).

2) *Los ejerce "fortiter et suaviter"*

Dos cosas queremos señalar a este propósito: *primera:* que, aún en el ejercicio necesario e ineludible de este juridismo y, por lo tanto, en la práctica de la intolerancia canónica, usa la Iglesia, divinamente generosa, de una magnanimidad sorprendente que se refleja en estas palabras hermosas de León XIII (56), escritas a otro propósito, pero a las que podamos dar una acomodación justísima al nuestro: "quibus Ecclesia temporibus maternae pietatis eximia documenta praebet, cum facilitatis indulgentiaeque tantum adhibere soleat quantum maxime potest"; y, *segunda,* que la Iglesia—a quien justa y bellamente definió Komiakof, el Newmann oriental (57), como el organismo de la verdad y del amor o la verdad y el amor como organismo—y no podría ser de otra manera, dado el lugar que la caridad ocupa en los planes y de-

---

(54) Cfr. Pío XII, *Discurso de 1 de novbre. 1954* (AAS. XLVI (1954), p. 662 sig.).

(55) No nos podemos resistir a copiar unas bellas y profundas palabras del P. Charles (*L'intolérance cléricale,* en NRTh. (marzo 1954), p. 276): "La intransigencia de la Iglesia es siempre protectora; y, como lo que Ella protege es al mismo tiempo preciosísimo y fragilísimo, su intransigencia toma formas absolutas, que, con frecuencia, nos hieren, sobre todo cuando esta intolerancia nos toca directamente a nosotros. La Iglesia es intolerante, porque su grande, su única misión de amor es proteger contra todos los riesgos destructores, en nosotros y en los demás, el valor de este tesoro que somos nosotros mismos y que con frecuencia ni sospechamos siquiera. La intransigencia de la Iglesia, a pesar de la paradoja, no puede ser comprendida más que como una forma de respeto y como el reconocimiento de un valor inviolable y supremo. Ya lo hemos visto: todo amor es intolerante". Cfr. también De Lubac, *Méditations sur l'Église* (París 1953), c. 7.

(56) León XIII, Enc. *Immortale Dei,* n. 20 (Denz-Bann., n. 1866, ed. ACE., p. 164).

(57) Cfr. Samorine, en el Pref. a las obras teológicas de Komiakof, (trad. de A. Gratieux, t. III (París 1939), p. 57).

signios de Dios al instituirla—, deriva todos sus poderes, aún los más intransigentes y coactivos, del amor, y al servicio de la caridad los pone, al proteger el bien común eterno de la sociedad de los redimidos, al proteger, mantener e intensificar en las almas la vida divina y, en definitiva, la salvación por la verdad y por la caridad.

> "El principio básico y el último fin, de donde procede y a que se ordena la Iglesia, es por parte de Dios, la sobrenatural vivificación de los hombres, y por parte nuestra la participación efectiva de esa vida divina. De ahí se deduce una conclusión de capital importancia para el tema que estamos desarrollando y es que toda realidad, toda actividad, toda funcionalidad, todo ordenamiento o prescripción que no conduzcan y tiendan a mantener, facilitar o promover esa vitalidad sobrenatural que el Espíritu Santo obra de continuo, individual y colectivamente, en las almas, se hallan fuera de la misma base y se descentran del único fin, que por voluntad de Dios les han de ser esenciales, y por consiguiente, se deben considerar como cosa totalmente ajena a la Iglesia de Cristo. Y en particular el derecho de la Iglesia, si ha de ser verdaderamente tal, tiene por necesidad que construirse sobre esa base y orientarse hacia ese fin, ni puede haber para él otro punto de arranque ni otro primer criterio orientador de todas sus decisiones. De donde se ve manifiestamente cómo el orden jurídico de la Iglesia tiene sus más hondas raíces y halla su verdadera vitalidad en el misterio de la misma Iglesia".

No están reñidos, pues, antes se conjugan maravillosamente y en una justa medida, estos dos aspectos esenciales de la Iglesia, el juridismo y la caridad (58). La Encíclica *Mystici Corporis* condena el funesto error de aquellos que sueñan, como una iglesia ideal, una cierta sociedad instituída y formada de caridad, a la que, no sin menosprecio, oponen la otra, a la que llaman jurídica. Pero erróneamente sugiere una tal distinción, ya que el Divino Redentor quiso que la agrupación de hombres por El fundada fuese también una sociedad perfecta en su género y dotada de todos los elementos jurídicos y sociales necesarios para perpetuar en la tierra la obra salvadora de la Redención (AAS. XXXV, p. 224). Pero sin llegar en este juridismo a perder de vista el aspecto de la caridad. Más bien diríamos que este juridismo necesario y

(58) El juridismo es esencial en la Iglesia, contra los protestantes barthianos o sohmistas, que, fundándose en un eventismo dialéctico o en un rígido carismatismo, rechazan el concepto institucional de la Iglesia y aún toda posibilidad de derechos en Ella (Cfr. J. Alonso, *Juridismo y caridad*, en "XII Semana Española de Teología" (1953), pp. 534 sig.; Salaverri, en RET., lug. cit., p. 221 sig.; Journet, ob. cit., vol. III, pp. 1129 sig.; De Lubac, *Méditations sur l'Église*, c. 3.

esencial de la Iglesia es la manifestación de la caridad, que busca la eficacia de su obra de amor, consideradas todas las circunstancias en las que se desenvuelve su vida: la santificación y la salvación de todos los hombres, por la gracia de Aquel que es la Verdad y la Vida.

En el ejercicio y aplicación del poder coactivo, muestra la Iglesia una tolerancia y conmiseración maternal, exigida por el fin de caridad que busca en su actuación. Bastaría traer a este propósito las conocidas palabras del Concilio Tridentino que cita el Código de Derecho Canónico en el Canon 2, 214:

> "acuérdense los Obispos y los demás Ordinarios de que son Pastores y no verdugos y que conviene rijan a sus súbditos de tal forma que no se enseñoreen de ellos, sino que los amen como a hijos y hermanos y se esfuercen con exhortaciones y avisos en apartarlos del mal, para no verse en la precisión de castigarlos con justas penas si llegan a delinquir",

que no son más que eco de aquella apremiante recomendación de San Pablo a Timoteo (II Tim. II, 24-25) (59).

II

LA TOLERANCIA Y LA INTOLERANCIA DEL ESTADO EN MATERIA RELIGIOSA

Hay sobre esta cuestión una doctrina tradicional y que, con toda razón, podemos calificar de clásica. Teólogos y tratadistas del derecho público eclesiástico la han elaborado cuidadosamente a la luz de la razón y de la revelación. La Iglesia, en documentos más o menos solemnes de su magisterio, la ha fijado de modo, así lo creemos, definitivo (60).

---

(59) Conc. Trid. sess. XIII, *De ref.* cap. I.

(60) Los documentos del magisterio sobre este problema—que está integrado por otros muchos derivados y trabados entre sí: confesionalidad del Estado, potestad indirecta de la Iglesia, sumisión del Estado a las directivas y mandatos de la misma en materia de fe y costumbres, libertad de conciencia y de cultos, etc.—, son numerosos y algunos, harto solemnes. Imposible traer aquí un elenco, ni siquiera de los más destacados. Puede consultarse la colección de Encíclicas de ACE. y la del P. Lo Grasso: *Ecclesia et Status,* ya citadas. Nos limi-

En realidad, al enfrentarnos con esta intricada y delicada cuestión de la tolerancia e intolerancia del Estado en materia religiosa, hemos de buscar la clave en la solución cabal y previa de este problema: por una parte, la posibilidad, capacidad y aptitud del Estado, como tal, para reconocer y profesar—con todo su contenido dogmático y moral—, la religión verdadera, dentro, como es natural, de su competencia específica y con proyección a su fin peculiar, que no es otro que el de disponer el orden social para que sus súbditos puedan conseguir el fin intentado por Dios su Creador y Redentor; y por otra, y como una consecuencia, la obligación en que el Estado está de adoptar una actitud positiva respecto a la Iglesia católica, supuesto no tanto el hecho religioso en general, cuanto la divina revelación, en concreto, acerca de la naturaleza, derechos y finalidad de la única verdadera Iglesia, la Católica, tal como la ha querido, intentado y constituído su Divino Fundador.

Los estudios y trabajos anteriores de la Semana—del P. Dos Santos, del Sr. Odriozola, y de los PP. Monsegú y Campelo—, han dejado bien establecido los principios, y nosotros habríamos de limitarnos a sacar las consecuencias con referencia concreta al problema de la tolerancia e intolerancia. Vamos, sin embargo, a intentar una breve síntesis, porque ello ya constituye de por sí el fundamento teológico de la intolerancia o soberanía estatal en materia religiosa.

---

tamos a recordar la Bula *Unam Sanctam*, de BONIFACIO VIII; GREGORIO XVI, Enc. *Mirari vos*, 15 agosto 1832; Pío IX, Aloc. *Acerbissimum*, 27 sept. 1852; *Quanta cura*, 8 dic. 1864; *Syllabus*; LEÓN XIII, Enc. *Immortale Dei*, 1 nov. 1885; Enc. *Libertas*, 20 jun. 1888; Enc. *Sapientiae christianae*, 10 enero 1890; Enc. *Au milieu*, 16 feb. 1892; Pío X, Enc. *Vehementer Nos*, 11 feb. 1906; Carta *Le Siamo grati*, 27 feb. 1906; *Carta al Arzobispo de Lyon* (en AAS. 1913, p. 558); Pío XI, Enc. *Divini Redemptoris*, 19 marz. 1937; Enc. *Mit brennender Sorge* (AAS. XXIX (1937), p. 170); Pío XII, Enc. *Summi Pontificatus* (AAS. XXXI (1939), p. 460), 20 oct. 1939; *Carta a la XIX Semana Social*, 19 oct. 1945 (AAS. v. XXXVII (1945), p. 270); *Discurso a la Rota Romana*, lug. cit.; *Discurso al Congreso de Juristas Católicos*, lug. cit.; *Mensaje de Navidad del año 1951*, lug. cit. A estos documentos del magisterio hay que sumar la práctica secular de la Iglesia y el peso enorme de la totalidad moral de los teólogos. No pueden desconocer los nuevos teorizantes la autoridad abrumadora de tales argumentos. De ahí su afán de soslayarlos, de desvirtuarlos a fuerza de falsas exégesis minimizadoras, de sutilezas que dan en sofisma, de buceos en las circunstancias históricas y movedizas, de las que, dicen, son fruto, y de análisis peregrinos de la mente de los Papas. El camino es peligrosísimo y lleva derechamente a un relativismo dogmático que, de aceptarlo nos daría la sensación de estar colgados sobre un abismo, y que cuadraría muy mal con la solemne advertencia de Pío XII, en la Enc. *Humani generis:* "neque putandum est ea quae in Encyclicis Litteris proponuntur assensum postulare, cum in iis Pontifices supremam sui Magisterii potestatem non exerceant. Magisterio enim ordinario haec docentur, de quo illud valet: "qui vos audit, me audit" (AAS. v. XLII (1951), p. 568); OTTAVIANI, *Doveri...*, p. 4 sig.

LA TESIS

1. El Estado ha de ser confesionalmente católico

1. Cuando hablamos de Estado, entendemos por tal lo que siempre se entendió en la doctrina teológica, en el Derecho público eclesiástico y en los documentos del magisterio, abundantes ellos y de todos los tiempos. Cierto que ante la confusión que se ha obrado, gracias a nuevas corrientes doctrinales, convendría sí precisar conceptos afines, y perfilar sus contornos exactos (61) : *sociedad civil, cuerpo político, pueblo, régimen, gobierno, legislación*, etc., pero esta polvareda, un tanto ficticia y alborotada, no perturba la serenidad de la doctrina tradicional. Decimos *Estado,* no sociedad civil, ni cuerpo político, ni pueblo... El concepto en su determinación esencial es claro y entendido por todos, aunque no todos coincidan al formular la definición en términos precisos y satisfactorios (62), cosa nada rara cuando se trata de formular definiciones, "*omnis definitio in iure periculosa est*".

2. Es indudable que el Estado que, como tal, tiene obligación de practicar la religión, tiene por ello obligación de reconocer y practicar la única verdadera querida por Dios, que es la Iglesia católica.

> "Es ello—como escribía certeramente el Emmo. Cardenal Arzobispo de esta ciudad (63)—, una tesis teológico-jurídica que debe ser sostenida por todos los que admiten los rectos principios de la Etica, del Derecho natural y de la Teología fundamental, y que tiene su apoyo explícito en la Sagrada Escritura y en los documentos del magisterio eclesiástico, sobre todo de los Papas de los últimos tiempos desde Gregorio XVI, pasando por Pío IX, León XIII, Pío X y Pío XI, hasta el Papa felizmente reinante".

Y esto, si hablamos teórica y objetivamente, es así aun prescindiendo del hecho de la existencia o no existencia de súbditos católicos. Decimos *teórica y objetivamente,* porque la obligación de reconocer la verdadera religión y practicarla, le nace al Estado de su misma naturaleza y de su finalidad esencial, en el marco de la economía divina del mundo.

---

(61) Así, por ejemplo, lo pide entre ironías Serrand, *Azimuts,* en "La Vie intellectuelle", (jul. 1954), p. 116 sig.

(62) Ottaviani, *Institutiones iuris publici ecclesiastici,* vol. II (1948), p. 1 sig.: Güenechea, *Principia iuris politici* (Romae 1938), vol. I, p. 22, en que hace un análisis crítico de las principales deficiones de "Estado".

(63) Discurso de 25 de agosto en la Catedral de Compostela (Bol. Of. del Arzobispado).

"La naturaleza y la razón—escribía León XIII (64)—, que mandan a los individuos ofrecer a Dios culto religioso, ya que de El venimos y a El debemos volver, con la misma obligación ligan a la Autoridad civil... No pueden los Estados sin cometer un crimen, *citra scelus,* comportarse como si Dios no existiese, ni arrumbar la preocupación religiosa como ajena a ellos y como cosa inútil, o escoger entre varias indiferentemente la que acomode, sino que deben absolutamente aceptar en el culto de la Divinidad la forma con que el mismo Dios quiso ser honrado".

Pío XII, a su vez, condena

"el error contenido en aquellas concepciones que no dudan desligar a la Autoridad civil de toda dependencia del Ser Supremo, causa primera y Señor absoluto de la sociedad, y de todo vínculo de ley trascendente que derive de Dios como de fuente primaria" (65).

"Vetat iustitia—añadía León XIII (66)—, vetat ratio atheam esse, vel quod in atheismum recideret, erga varias, ut loquuntur, religiones pari modo affectam esse civitatem, eademque singulis iura promiscue largiri".

Queremos decir que, a menos que haya una contraindicación histórica, o sea que objetiva y teóricamente hablando, el Estado ha de ser no sólo confesional, sino confesionalmente católico con todas las consecuencias jurídicas, teológicas y sociales.

2. Relaciones entre la Iglesia y el Estado

3. Esto exige necesariamente que entre la Iglesia católica y el Estado haya de haber relaciones no sólo de coordinación *puramente externa*—con características especiales sí, dada la naturaleza de ambas sociedades supremas en su género, y las circunstancias en que ambas han de desarrollar sus propias actividades, pero externas al fin y al cabo—, sino también relaciones *vitalmente internas.*

Los sostenedores de la aconfesionalidad del Estado, de la "laicidad", se empeñan en considerar estas relaciones casi exclusivamente—y ello tiene una explicación en su afán de coordinar las dos sociedades según

(64) Enc. *Immortale Dei,* n. 11 (ASS., 18 (1885), p. 166; ed. ACE, p. 159).
(65) Enc. *Summi Pontificatus* (AAS., v. XXXI (1939), p. 466). También en la Enc. *Mediator Dei,* 20 nov. 1947 (AAS. v. XXXIX 1947), recuerda la obligación del Estado de dar culto público a Dios, en razón de su dependencia de su autoridad divina.
(66) Enc. *Libertas,* n. 26 (ASS. 20 (1887), p. 118 sig.; ed. ACE., p. 197).

la mutabilidad de las circunstancias y coyunturas históricas—desde un punto de vista puramente externo y partiendo de una concepción del Estado no cristiano. Para ellos,

> "el Estado expresaría toda la vida humana más acá del acto de la fe, o más bien el acto libre que lo decide (todo el orden natural temporal es su bien común); la Iglesia representaría jurídicamente el acto de la fe" (67).

Esta concepción quiere ser sí una revolución, pero es una revolución catastrófica. Al desvincular al Estado, como tal, de la Iglesia y hacerle "laicizante", lo que en realidad se obra es una desvinculación del mismo del plan divino en el mundo, olvidando principios inconcusos de la revelación. San Pablo es bien explícito al afirmar que Dios ha creado el mundo para Cristo, para la comunicación de su propia vida y que, por consiguiente, el fin último del hombre y de sus agrupaciones, y aún el de todo el mundo, es sobrenatural, positivamente sobrenatural. Ha de estar, pues, coordinado subordinadamente el Estado a la Iglesia (68). "Al fin de estos días nos habló a nosotros en la perso-

(67) VIALATOUX-LATREILLE, *Cristianismo y Laicidad*, en Doc., n. 4, p. 31 sig. También los teólogos y tratadistas del derecho público eclesiástico, predominantemente, se fijan en las relaciones externas de ambas sociedades. Las consideran como dos entidades previamente existentes, en tanto que realidades separadas, que hay que unir y coordinar por una necesidad que imponen circunstancias y datos puramente coincidentes—el hecho religioso que ni la Iglesia, como es natural, ni el Estado pueden desconocer; el tener ambas los mismos súbditos; el bien común que ambas, cada una en su ámbito, han de procurarles—. Es un aspecto incompleto y habrían de acentuar más este otro aspecto de relaciones internas y vitales, de que hablaremos en seguida.

(68) Es necesario subrayar enérgicamente el principio de la subordinación, en el orden actual, del fin inmediato del Estado, terrestre, temporal y secular, al de la Iglesia, sobrenatural, espiritual y eterno. Hay una equivocación profunda en la concepción mariteniana de la cuestión del fin inmediato del Estado, el bien común temporal en el caso, de sus súbditos, comparado con el fin último, el bien común espiritual, fin específico de la Iglesia. Esta equivocación es, también, uno de los ejes de las corrientes laicizantes. MARITAIN afirma que el fin del Estado es un fin último en un dado orden *(finis ultimus secundum quid*, lo llama él, pero relativo y subordinado (intermedio e infravalente) al fin último absoluto *(finis ultimus simpliciter)*. Por tratarse de un fin, dice él, se sigue que tiene una especificación propia por la que se distingue del fin último y de los intereses de la persona humana—no hay que olvidar su teoría, que pretende sacar de algunas afirmaciones de Santo Tomás (II-II, p. 64, a. 2; I-II, q. 21, a. 4 ad 3um), de la distinción del destino del hombre como individuo y como persona, "el individuo para la ciudad, la persona para Dios" cf. KONICK, ob. cit.; E. PALACIOS, ob. cit., p. 99 sig.); pero por ser infravalente o intermedio es subordinado real y efectivamente—y en esto contrasta con la concepción liberal—, aunque no con una subordinación de medio y mera instrumentalidad, como pretendía la Cristiandad sacral de la Edad Media *(Humanismo integral*—usamos la ed. Ercilla, Santiago de Ch. 1947—, pp. 147, 162, 191). Pero este fin del Estado, último secundum

na del Hijo, a quien constituyó heredero de todas las cosas, por quien hizo también los mundos" (Heb. I, 2-3); "vosotros sois de Cristo y Cristo es de Dios" (I Cor. III, 23).

> "La vocación universal de lo temporal—como profundamente ha escrito el P. Corvez (69)—, bajo cualquier forma que sea, es la de ayudar positivamente al desarrollo católico de los hombres... La vida sobrenatural es el coronamiento y remate indeclinable de la vida puramente humana, bajo todas sus formas concretas. Cristo es el Rey de los Estados como lo es de los individuos. La sociedad política, como tal, aunque proyectada sobre el bien temporal de los hombres y especificado por él debe, en principio, rendir homenaje a Cristo, polo viviente de todo lo que es humano. No se comprende idealmente la conciencia de los gobernantes, su conciencia colectiva, aplicada a las cosas de la civilización, de la cultura, de la moralidad más que con una referencia vivida a Cristo... El hombre es para Cristo, *vos autem Christi,* y lo es atendidas todas sus actividades; y cada una de ellas debe dar tes-

---

quid, infravalente y subordinado, no exige, en la idea de Maritain, actividad alguna ni proyección de cooperación vital al de la Iglesia, fin último absoluto. Las consecuencias que resultan de estas premisas son graves: desnaturalización y mutilación del concepto de bien común, que se hace fin exclusivo del Estado y al que estaría ordenado el hombre como individuo y no como persona (cf. también *Droits de l'homme,* p. 32); periclitación del carácter social de la religión, desnaturalización del concepto de Dios como último fin del hombre y del universo, y, como consecuencia, falseamiento de la concepción cristiana de las relaciones entre la Sociedad civil y la eclesiástica. Para nosotros es una verdad inconcusa que, en el orden actual de la Redención, el último fin del universo es único y sobrenatural: la gloria de Dios por la edificación del Cuerpo místico de Cristo, que es su Iglesia, en su dimensión temporal y eterna, interior y exterior. Este es el único que tiene auténtica categoría de finalidad última y, por consiguiente, el único que puede polarizar y jerarquizar las actividades todas de los seres, aún los sociales, y el que, en definitiva, deben realizar a través de su propia naturaleza. Los demás fines no pueden ser más que fines inmediatos, proporcionados a la naturaleza de cada ser, y en este sentido últimos para ella. León XIII (Enc. *Immortale Dei)* usa la fórmula "proxime maximeque": "cum alteri (Estado) proxime maximeque proposita sit rerum mortalium curare commoda...". En la doctrina tradicional, la subordinación del Estado a la Iglesia ha sido perennemente comparada a la del cuerpo con relación al alma en el hombre (S. Gregorio Nazianceno, *Discurso XVII,* VIII; S. Tomás II-II, q. 60, a. 6 ad 3um; S. Roberto Belarmino, *De Rom. Pontifice,* lib. V, c. 6; León XIII Enc. *Immortale Dei,* n. 19). No podemos admitir el presupuesto fundamental mariteniano de que el último fin del Estado sea, exclusivamente, el bien común terrestre temporal y secular, supuesto el orden cristiano de la Redención. Esto será su fin inmediato y subordinado (activamente subordinado diríamos), el último no es más que Cristo. Cf. Billot, *De habitudine Ecclesie ad civilem societatem* (Romae 1922), p. 66 sig.; Ottaviani, *Institutiones...* II, p. 140 sig.; Melzi, *Stato e Chiesa,* en "Scuola Cattolica" (mayo-junio 1953), p. 169 con abundante bibliografía de la cuestión.

(69) "Revue Thomiste" (1954).

timonio, sobre todo cuando son tan capitales como el gobierno de la cosa pública" (70).

Hay algo, efectivamente, que une a la Iglesia y al Estado previa e internamente, y les da una coordinación íntima, intrínseca diríamos, que nunca deberá ignorar ni soslayar este. Este algo es nada menos que la *Redención*, que ha elevado al hombre al orden sobrenatural y que, también en un orden sobrenatural, ha vitalizado al Estado y a todas las entidades en las que socialmente se agrupa el hombre redimido. Esta concepción tan real y tan profunda había de ser la base de toda sociología católica, y en su luz tiene este problema de las relaciones de la Iglesia y del Estado una solución definitiva y exacta. Tal vez no haya sido aún suficientemente valorada por los teólogos y tratadistas de derecho público eclesiástico, como certeramente la ha valorado nuestra Santo Padre Pío XII. Decía él en solemne ocasión (71) :

"La Iglesia no es una sociedad política, sino religiosa; más ésto no le impide mantener con los Estados relaciones no sólo externas, sino aún internas y vitales. La Iglesia, efectivamente, ha sido fundada por Cristo como sociedad visible, y, como tal, se encuentra con los Estados, en el mismo territorio, abraza con su solicitud a los mismos hombres y, en múltiples formas y bajo varios aspectos, usa de los mismos bienes y de las mismas instituciones. A estas relaciones externas y como naturales por causa de la convivencia humana se suman otras, internas y vitales, que tienen su principio y origen en la Persona de Jesucristo, en cuanto es Cabeza de la Iglesia. Pues el Hijo de Dios, al hacerse hombre, y verdadero hombre, entró por eso mismo en una nueva relación verdaderamente vital con el cuerpo social de la humanidad, con el género humano en su misma unidad... y también en las múltiples sociedades particulares, sobre todo en aquellas que,

(70) Cf. por ej. VIALATOUX-LATREILLE (lug. cit., p. 44) quienes reconocen sí que la práctica de la religión es una cuestión de orden social, pero al margen del Estado, "la religión se expresa por los ademanes de la Iglesia, y no por los del Estado. Poco convencidos los autores dedican largas y oscuras páginas a elucubraciones sobre el Dios de la razón y el Dios de la fe, al conocimiento de Dios a que se llega por la necesidad de la razón y por la libertad de la fe, al culto y liturgia religiosa nacional. Para ser más lógicos, fieles al hilo del razonamiento mariteniano que siguen, deberían hacer la religión un asunto puramente privado, aunque ellos protesten de lo contrario. Por el contrario: no son los fieles como personas, ni los fieles socialmente agrupados en la Iglesia, los que están obligados a rendir, en nombre de la nación, homenaje a Cristo; es el mismo Estado, como tal, el obligado a hacerlo refiriendo vitalmente a El todas las actividades humanas, civilización, cultura, moralidad, etc., y tributando el culto que El mismo merece, y del modo establecido, que es en la Iglesia católica.

(71) *Radiomensaje de Navidad de 1951* (AAS. v. XLVI (1952), pp. 10-11).

en el seno de esa unidad, son necesarias para asegurar el orden externo y la buena organización, o que al menos le dan un mayor perfeccionamiento natural. A estas sociedades pertenecen, en primer lugar, la familia, el estado y también la sociedad de los estados; porque el bien común, fin esencial de cada uno de ellos, no puede ni existir ni concebirse siquiera sin su relación intrínseca con la unidad del género humano... Con ellas... Jesucristo, Príncipe de la Paz—y con El la Iglesia, en la que continúa viviendo—, ha establecido una nueva relación de elevación y confirmación vital... Ante el pesebre del Divino Príncipe de la Paz Nos vemos en la necesidad de declarar: el mundo está muy lejos del orden querido por Dios en Cristo...".

El texto, que es solemne y luminoso, descubre horizontes inmensos al Derecho público eclesiástico y a la Teología de la Iglesia. Es verdad que tanto ésta como aquél, en este punto, se ha complacido en elaborarse teniendo ante los ojos los textos pontificios referentes principalmente a las relaciones de la Iglesia y del Estado en su aspecto de coordinación como sociedades perfectas en su género. De hecho, desde mucho tiempo atrás, la Iglesia, desgraciadamente, no puede mantener, ni defender, otras relaciones con los Estados; que, como después diremos, han ido secularizándose cada vez más en fuerza de una descristianización, que arranca del Renacimiento, y en fuerza de una concepción del mundo "que está muy lejos del orden querido por Dios en Cristo—que las externas y naturales. Pío XII nos habla lisa y llanamente del Estado con quien Jesucristo—y con El la Iglesia en la que continúa viviendo y actuando—ha establecido una nueva e íntima relación vital en el orden sobrenatural.

4. Esto no quiere decir que se hayan de infravalorar la importancia de las relaciones, diríamos sociológicamente externas entre la Iglesia y el Estado. Ya hemos dicho que los documentos del magisterio que miran la cuestión desde esta vertiente son numerosísimos e importantísimos. De ellos, desde Bonifacio VIII hasta Pío XII (72), se han servido los autores, principal no exclusivamente, para la elaboración

(72) Cf. Chénu, *Dogme et théologie dans la Bulle "Unam Sanctam"* en "Recherch. de sc. relig." (1952) "Mélanges Jules Lebreton" II, p. 311 sig. Creemos que exagera los contrastes y distancias entre Bonifacio VIII, inspirado en el agustianismo político de Egidio Romano, y León XIII, que bebe en la teología de Juan de París. Tiene razón aquí Maritain *(Primauté du spirituel* (París 1927), pp. 28-29), aunque no le sigamos más adelante, cuando dice que "para quien mira con suficiente atención a través de las peripecias históricas, la sustancia de las cosas, una idéntica doctrina nos dan Bonifacio VIII en la bula *Unam Sanctam* y León XIII en la Enc. *Immortale Dei*. Hay demasiadas sutilezas y alambicamientos en todas estas investigaciones que parecen, preconcebidamente, encaminadas a establecer y defender una tesis forzada.

de la doctrina católica perenne, al menos en su substancia, que regula esta atormentada cuestión de las relaciones entre Iglesia y Estado, de los derechos y obligaciones del Estado para con la Sociedad eclesiástica, fundada por Cristo. Doctrina equilibrada y exacta que tiene en cuenta la unidad religiosa en la conducta humana que todo lo lanza, individuos y estados, hacia un último fin único sobrenatural, al cual se subordinan todos los demás inmediatos y la distinción y diversidad real de las dos Sociedades, ambas perfectas en su orden y autónomas en su propio ámbito, y que, por consiguiente, equidista del monismo que llevaría a la implantación de una teocracia o clericalismo inadmisible e inadmitido o a un regalismo o totalitarismo igualmente reprobado y absurdo y del *dualismo* que echaría por tierra el destino sobrenatural del hombre y que no conceda a la Iglesia más que una mera facultad de predicación y dirección (73).

Iglesia y Estado son dos sociedades esencialmente diferentes. Diferentes por razón de su origen—que es divino sí en ambas, pero de diversa manera—, por razón de su condición—sobrenatural en la Iglesia y natural en el Estado—; y por razón de su finalidad inmediata netamente sobrenatural en la Iglesia, y natural subordinada al sobrenatural en el Estado. Son además soberanas en su propio orden y, por consiguiente, también autónomas en este mismo género y orden. (Enc. *Immortale Dei.* DENZ-BANN. n. 1866, 1869), Enc. *Libertas,* n. 48, ed. ACE., p. 205. Pero que tienen un vivir y una tarea comunes; proporcionar a los hombres la consecución de los destinos para los que Dios los creó y los redimió. Han de coordinarse, pues, necesariamente según las exigencias del fin peculiar de cada una: es decir, mediante una subordinación del Estado a la Iglesia (74), por razón de la subordinación del fin de ésta con relación al de aquél. La unidad del hombre que ha de ser al mismo tiempo católico y ciudadano; la necesidad de que la Iglesia, esencialmente sobrenatural, tenga también puesta su mano en lo natural (75) y de que el Estado, esencialmente de orden natural,

---

(73) Es la característica del Estado liberal. cf. DEL GIUDICE, *Corso di diritto ecclesiastico* (Milano 1944), p. 2?0 sig.

(74) VITORIA, *Relectio prior. De potestae Ecclesiae* (lug. cit.), p. 71 sig. siguiendo a SANTO TOMÁS II-II, q. 40, a. 3, ad 3um expone nítida y profundamente la cuestión.

(75) No hay que perder de vista que la Iglesia que tiene un fin esencialmente espiritual ha de conseguirlo con medios que, por una parte han de ser proporcionados a la naturaleza de este fin y, por otra, proporcionados a la naturaleza humana de sus fieles. Necesita medios espirituales, pero también medios materiales, o de orden material. Muchas de las objecciones que se hacen a la Iglesia, por su supuesta invasión del área del Estado, no es más que por esto: por el uso de su derecho a los medios materiales para el logro de su fin y el desempeño de su misión en el mundo. Cf. LEFEVRE, *Les droits de l'homme,* en Doc. 4, p. 115.

haya de preocuparse, si no quiere traicionarse, de lo sobrenatural al que tanto él como sus súbditos están ordenados por la Redención o, para usar la frase de Pío XII, por Dios en Cristo; la obligación de procurar el bien común de sus miembros, fin de ambas, que en definitiva es la salvación eterna de los hombres (76), cada una a su modo; la profesión de la religión verdadera, con su contenido íntegro (ritual, dogmático y moral) revelado a que el Estado está obligado, como tal, y de la que la Iglesia es, en la actual economía de la providencia, la única manifestación, la única titular, por así decirlo, el único testimonio, y la única actora, o si queremos con otra fórmula, la obligación de reconocer a Cristo que continúa viviendo y actuando en la Iglesia, exige una armónica convivencia y una bilateral cooperación de ambas sociedades, mirando las cosas desde la vertiente de las relaciones externas necesarias entre ellas (77).

Pero hay más. La Iglesia ha de tener una supremacía sobre el Estado. No entramos en la naturaleza de tal supremacía, sino nos limitamos a afirmar que ha de tener un carácter de directa por lo que se refiere a las cosas espirituales, e indirecta y circunstancial en las temporales (78). Si el último fin de cada hombre, y de todos ellos, se pudiese adquirir por virtud de la naturaleza humana, sería el Estado quien, necesariamente, habría de asumir la función religiosa social que según los dictámenes de la ley natural dirigiese al hombre a su último fin (S. Tomás, *De Regno*, lib. I, c. XV); pero habiendo elevado al hombre al orden sobrenatural e instituído su Iglesia que, ministerial e instrumentalmente, ejerce los poderes mesiánicos de Cristo para la edificación de su Cuerpo Místico, el Estado no puede tener intervención en este ámbito sobrenatural de la sociedad cristiana, sino que está obligado a la subordinación de este orden establecido por Dios, acatando la revelación (magisterio infalible de Cristo y de su Iglesia), como norma

(76) Cf. Pío XII, Enc. *Mystici Corporis* (lug. cit.), p. 334; *Alocución a la Rota Rom.* (AAS. v. XXXVI (1944), p. 288; Ottaviani, *Institutiones...*, p. 17-18; Melzi, *Stato e Chiesa*, lug. cit., p. 194; Lefevre, lug. cit., p. 113.

(77) León XIII, Enc. *Immortale Dei*, n. 19 (en Lo Grasso, n. 656, 657; ed. ACE., p. 162).

(78) La supremacía del poder espiritual está establecida en el *Syllabus*, nn. 39, 42, 54 (Denz-Bann., nn. 1739, 1742, 1754; ed. ACE, pp. 84, 86. Sobre las diversas teorías acerca de la naturaleza y el fundamento de esta supremacía: cf. Ottaviani, *Institutiones...*, p. 140 sig.; Rivière, *Église*, en "Dict. prat. des conn. relig.", 2, c. 1084; Glez, *Pouvoir du Pape en matière temporelle*, en DThC. 12, c. 2771; De la Brière, *Pouvoir pontifical dans l'ordre temporel*, en DAFC. 4, c. 111; Saraceni, *La potestà della Chiesa in materia temporale e il pensiero degli ultimi cinque pontefice* (Milano 1951); Leclercq, *L'argument des deux glaives*, en "Recherch. de sc. relig." (1931), p. 299 sig.; (1932), p. 151 sig., 288 sig.; *L'Eglise et la souveramente de l'Etat* (París 1944).

de sus actuaciones, rindiendo a Dios y a su Cristo el culto social que se le debe y del modo establecido—que es en la Iglesia católica—, y cooperando con los medios que le son propios a la realización del Reino de Dios—fin supremo de todo lo humano—, que es también la Iglesia católica que comienza en la tierra y se consuma en el cielo, consciente de que así cumple también él el precepto evangélico "*dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios*" (79), y de que así realiza su misión proyectada al logro para sus súbditos del bien, y de que así adquiere nuevos quilates su perfección jurídica (80).

3. Tolerancia e intolerancia del Estado

5. De estas relaciones sociales, tanto internas como externas, entre la Iglesia católica y el Estado, que ha de ser confesionalmente católico, fluye naturalísimamente el problema de la tolerancia e intolerancia del Estado, análogo al de la Iglesia.

Porque si el Estado está, objetivamente hablando, obligado a ser católico. Si, por lo tanto está obligado a acatar las doctrinas reveladas por Dios, cuyo depósito tiene la Iglesia, y las disposiciones providenciales de Cristo al establecerla en la tierra y al destinarla a la realización del Reino de Dios, dando, dentro de su fin específico, una ordenación cristiana a la sociedad; si ha de tener con la Iglesia aquellos contactos y simbiosis que se imponen por razón de sus relaciones con el orden divino, y en general con la Revelación, de la que Ella es representante e instrumento providencial; si ha de cumplir las obligaciones que le

(79) Math. XXII, 21; Marc. XII, 17; Luc. XX, 25. Cierto que el texto evangélico, fundamental para la cuestión de las relaciones entre la Iglesia y el Estado, ha distinguido los dos poderes, confundidos en el paganismo; pero no es menos cierto que también establece la subordinación del Estado a la Iglesia. Hay que dar a Dios lo que es de Dios, y al César lo que es del César, pero hay que tener presente que, en buena doctrina (cf. Denz-Bann., n. 1322, condenando los errores galicanos; Lo Grasso, nn. 531, 532 contra Masilio de Padua), también el César y todo lo que al César pertenece es de Dios y que es derecho de Cristo el que los Estados, como tales, cooperen a su obra de redención.

(80) Bajo dos aspectos: porque, aunque es verdad que el Estado es una sociedad perfecta en su género, como ya dijimos, pero no cabe duda que recibe una mayor perfección al entrar con Cristo redentor en una relación vital, en el orden sobrenatural (cf. Pío XII, lug. cit.) y porque la gracia ayuda a cumplir la ley natural con lo cual los hombres consiguen también felicidad temporal, fin del Estado. Esto sin contar los innumerables bienes que a la Sociedad civil le han provenido de la fe. (Cf. Pío XII, *Alocuc. al Congreso intern. de la Unión europea de federalistas* (Oss. Rom. 13 nov. 1948).

impone el plan providencial de Dios en el mundo; si, por consiguiente, ha de defender la fe, el mayor tesoro de sus súbditos, y defender también a éstos en el cumplimiento de sus deberes de católicos (81), síguese, hablando en principio y objetivamente, que el Estado ha de usar de la intolerancia para con las religiones falsas, por no realizar ellas, en tesis, estos postulados, aún cuando haya de usarla en la medida y modo convenientes para que no se malogre, según las circunstancias y datos históricos de cada momento, el logro de este bien común, y no permitir que en las actividades externas y sociales de las posibles minorías no católicas se atente contra los derechos de la Religión verdadera o perjudique la fe de los súbditos católicos, que es la más sagrada de las libertades y su más sagrado derecho, porque ello sería al mismo tiempo un atentado contra el bien común. Y si de ello se sigue una cierta disminución de los derechos políticos de estas minorías, u otras mermas en la expansión de su libertad ciudadana, esto no quiere decir sino que el bien particular ha de ceder al bien público, sobre todo cuando, como aquí, el bien común, no sólo por ser común, sino en tanto que bien sin adjetivos, es superior al bien particular, y que de no hacerse así se seguiría no sólo una ofensa y una injusticia con los más, sino también una capitulación en el cumplimiento de sus deberes sagrados (82).

Este es evidentemente el ideal, lo que en términos tradicionales se llama "la tesis" (83). Pero un tal estado de cosas no es realizable, es verdad, sino en una sociedad en la que reine una cierta unanimidad moral en las creencias católicas (84).

---

(81) No se puede perder de vista que los católicos están llamados, por su profesión, a realizar su salvación en y por la Iglesia, no según su propio talante (cf. *Syllabus*, nn. 15, 16. DENZ-BANN., nn. 1715, 1716).

(82) CORVEZ, lug. cit. "Si l'Etat ne s'engage pas, il ne géne les non-croyants, mais il ne témoigne pas non plus et ne soutient les croyants".

(83) No siempre las descripciones que hacen los pluralistas del contenido de la "tesis" son afortunadas ni exactas. Hay que tener un gran equilibrio al valorar los elementos ciertamente esenciales, según la doctrina clásica, que componen esta "tesis". Se corre el riesgo de dibujar más que la "tesis" una "hipótesis" temporal que no respondió más que a una determinada época. Esto también lo afirman ellos, pero la diferencia está en que quieren arrumbar en bloque la "tesis" del Estado confesional, católico, "penetrado hasta el fondo por la fe", para usar la frase de Pío XII, como una realización puramente circunstancial de la "Ciudad sacral", y nosotros en cambio, manteniendo en bloque tal "tesis", estimamos que pudo haber en aquella realización, en determinada conyuntura, alguna exageración que rebasara el *máximum* de exigencias de la "tesis".

(84) Cf. GUERRERO, en Doc. 2, p. 94 sig.; RIVIÈRE, lug. cit., c. 1082; MONTCHEUIL, *L'Eglise et le monde actuel* (París 1945), p. 165 sig.

LA HIPOTESIS

1. Ante el hecho de la pluralidad de confesiones religiosas

6. Desgraciadamente los Estados, en una inmensa mayoría, están muy lejos de este "orden querido por Dios en Cristo", para usar de nuevo la frase de Pío XII, y que constituye el ideal: el Estado católico, vitalmente sobre todo, pero también católico a secas. Por una parte, los Estados que fueron católicos han ido secularizándose—que para nosotros es lo mismo que descristianizándose—, paulatinamente, no como un progreso en el perfeccionamiento de la conciencia cristiana en la distinción entre el Reino espiritual de la Iglesia y la misión propia del estado temporal y secular; sino más bien como un retroceso y apartamiento del ideal de perfección a que están llamados, y que ha tenido lugar a fuerza de apostasías y a causa de su desvinculación de Dios y de Cristo y, por consiguiente, de la Iglesia (85). Por otra parte, muchos otros Estados desconocen todavía la verdad de la Iglesia y sus derechos, y no han recibido aún el mensaje de Cristo.

Estos datos dolorosos plantean a la Iglesia y al Estado un nuevo problema que les obliga a revisar su postura de intransigencia, en presencia de nuevos principios y premisas. El Estado católico, con un contenido de unidad católica en el que la Iglesia tiene el apoyo total y exclusivo del Estado, el Estado, en suma, tal como *substancialmente* le realizó la Edad Media (86), sigue siendo el ideal—un ideal actuante y exigente, no un ideal quimérico e irrealizable (87)—; pero hay razones extrínsecas y circunstanciales en el estado actual del mundo que fundan una obligación de transigencia y tolerancia para el hecho objetivamente anormal (88) de la pluralidad de confesiones que se fundan

(85) Cf. Pío XII, Aloc. cit. en la nota 80.

(86) Cf. Journet, ob. cit. I, pp. 253, 279 una reconstrucción, con todo su contenido, de la llamada "Cristiandad sacral", y Pío XII, lug. cit. en nota anterior.

(87) Nosotros damos por supuesto, sin entrar en valoraciones matemáticas de más o menos católicos, que los Estados católicos, de los que habló Pío XII (*Discurso a los juristas católicos*, lug. cit.), no son etelequias ni utopías irrealizables como supone Rouquette, *Pie XII et la tolérance* (lug. cit.).

(88) Uno de los tópicos más socorridos de los pluralistas es éste, que hay varias maneras de realizar la cristiandad según las diferentes situaciones históricas—por ej., aquella en que la redención ejerce su influjo medicinal y directivo mediante el laicado, visible o invisiblemente cristiano, que actúa sobre las estructuras políticas, cristianizándolas no "decorativamente", sino "vitalmente" (Maritain, *Cristiandad y Democracia* (ed. Buenos Aires 1944), p. 59 sig.); Leonard, lug. cit., p. 161; Olivier, *Les droits de la conscience,* en "Tolerance et communauté", lug. cit., p. 190. Pero no es esta la cuestión. Lo que se trata de averiguar no es si esto es lo único posible en un determinado momento de la historia, sino

en el error objetivo, y para las cuales el Estado no habría de tener, lo mismo que la Iglesia, más que la repulsa y la intransigencia.

Nos encontramos, pues, ante la teoría de la *tesis* y la *hipótesis* que hoy como siempre tienen validez (89)—y de ello hablaremos inmediatamente—, y ante el problema de la actitud que todos, individuos y sociedades, han de adoptar, objetivamente, ante el hecho lastimoso del error y del mal, del que ya hablamos en las primeras páginas (90).

2. Doctrina tradicional de la Iglesia

A los Estados católicos—que no son entelequias ni utopías irrealizables sino realidad actual o futura—, la Iglesia, en nombre de Dios y de la revelación y en nombre también de los supremos intereses de sus súbditos, les exige el acatamiento de sus derechos sagrados e irrenunciables frente a las confesiones, cristianas o no, que se le oponen. Cuando ello no es posible, por la multiplicidad de confesiones religiosas, la Iglesia no exige al Estado confesionalmente católico o no, en atención al buen orden de la sociedad, en vista del bien común que así lo exige, o para evitar mayores males, la aplicación de los principios con el rigor que exigiría la tesis, sino que tendrá que tolerar, por estos dichos motivos de buen orden y bien común, las demás confesiones y religiones, falsas necesariamente, mientras sus cultos y prácticas no contengan nada que sea contrario a la moral más elemental y a los principios del derecho natural, y no se les ponga en pie de igualdad con Ella, la única verdadera. Y donde las circunstancias históricas o la malicia de los hombres otra cosa no permitan, la Iglesia se contentará, y en ello pondrá todo su afán, recordando el mandato divino, en enseñar a todas las gentes, aún a costa del martirio, y, sin traicionar en un ápice la verdad y sus sagrados derechos, habrá de adaptarse con firmeza sí, pero con divino equilibrio, con un superior sentido de la oportunidad, a la convivencia posible, esperando la hora de Dios (91).

---

si esto es lo *normal* intentado por Cristo Nuestro Señor; o sea, si este esquema acomodaticio de Cristiandad que los tales proclaman para cada situación histórica, responde a la mente y al plan divino que hay que esforzarse por realizar en todas las coyunturas y bajo todos los ciclos históricos.

(89) Convenimos en que esta nomenclatura es harto sensible a objecciones. Véase lo que después decimos en la nota 100.

(90) Véase más arriba.

(91) Aquí está la respuesta, cien veces repetida, a la inculpación de inhonesto dualismo de conducta y de táctica que se achaca a veces a la Iglesia católica. En las naciones de régimen sectario o de mayoría no católica, la Iglesia reclama la libertad para su actuación o, al menos, la igualdad con las demás confesiones religiosas; cuando Ella es mayoría o cuenta con la protección del

Es la doctrina de la Iglesia. Está nítidamente expuesta por León XIII (92), válida, por consiguiente para su época, y ha sido ratificada, sin modificación o evolución alguna, por Pío XII para la nuestra. Entre las enseñanzas de ambos grandes Papas hay una perfecta concordancia (93). Idénticas son las posiciones e invariadas las conclusiones a que ambos Papas llegan:

> "Por esta razón—escribía León XIII—, y sin conceder el menor derecho más que a la verdad y al bien, Ella no prohibe que, para evitar un mayor mal y conseguir y conservar un mayor bien, el Poder público tolere alguna cosa no conforme a verdad y justicia... Si por razón del bien común la ley humana puede, y aún debe, tolerar el mal; sin embargo no puede ni debe aprobarlo y quererlo por sí mismo; porque el mal, siendo por sí mismo privación del bien común, al bien común repugna que, en cuanto sea posible, ha de querer y tutelar el legislador".

Y Pío XII (94):

> "el deber de reprimir las desviaciones morales o religiosas no puede ser una última norma de acción. Debe estar subordinado a normas más altas y generales que, en algunas circunstancias, permiten, e incluso tal vez hacen aparecer como el partido mejor, no impedir el error para promover un mayor bien... Con esto quedan esclarecidos los dos principios de los que es necesario sacar en los casos concretos la respuesta adecuada a la gravísima cuestión de la actitud... del Estado Soberano católico respecto a la fórmula de tolerancia religiosa y moral...: 1.° lo que no responde a la verdad y a la norma moral no tiene objetivamente

---

Estado, niega esa libertad e igualdad a estas confesiones no católicas. Es la única postura que puede lógica y honestamente adoptar la Iglesia. La Iglesia católica no puede menos de creer sinceramente, so pena de traicionar su mismo ser, que es la única verdadera, y por lo tanto sería en Ella una hipocresía y una falta de lógica el reconocer en las demás el derecho a la existencia. Cuando, en un estado sectario o aconfesional, reclama la libertad o, al menos, la igualdad de trato, no es que renuncie a su derecho prevalente y aún único a la existencia, como única religión verdadera y como única sociedad *normal* de salvación, sino que en tales circunstancias no cabe obtener más de la malicia de los tiempos y de los hombres, y eso pide (cf. BILLOT, ob. cit., p. 102; GARCÍA, FIDEL, lug. cit. en "Sal Terrae", p. 362 sig.).

(92) Enc. "*Libertas*", n. 41 (ed. ACE, p. 202-203).

(93) Nada obsta a esta identidad de doctrina que León XIII hable en el aspecto más restringido de la vida interna de los Estados católicos, y Pío XII en el más amplio de la Comunidad de los Estados. El cambio de sujeto no significa cambio de postura y de doctrina. La cuestión de fondo es substancialmente la misma.

(94) *Discurso a los juristas católicos*, lug. cit.

derecho alguno ni a la existencia ni a la propaganda ni a la acción; 2.° el no impedirlo por medio de leyes estatales o de disposiciones coercitivas puede, sin embargo, estar justificado en el interés de un bien superior y más vasto" (95).

La tolerancia no es excusable en sí, sino por una real y presente necesidad. Por consiguiente, cuando la necesidad no existe o ha desaparecido, la tolerancia no debe tener lugar, o debe desaparecer totalmente; y siempre debe estar en consonancia, en cuanto al grado o extensión, al volumen, por así decirlo, de la necesidad, del bien que se intenta lograr o del mal que se intenta precaver o remediar. La razón es clara: la tolerancia es un principio o precepto moral que no brota—lo habremos de repetir hasta la saciedad—, de una exigencia objetiva inherente al error y al mal ni al que lo profesa o lo realiza como tal error o tal mal, sino una necesidad social: la de atender al mayor y mejor bien común, o simplemente al posible bien común.

"Non conoscono un tale precetto—añade Pío XII—, né la commune convinzione degli uomini, ne la coscienza cristiana, ne le fonti della rivelazione, ne la prassi della Chiesa".

De donde se sigue que no es posible establecer una regla común e invariable, valedera para todas las situaciones, sino que esta norma habrá de ser necesariamente diferente según las diversas circunstancias objetivas en que se encuentra el poder tolerante. En la aplicación de la tolerancia tendrá que haber siempre un más y un menos, y habrá que adaptarse a la realidad del terreno social que, no siempre ni en todas las partes, presenta las mismas asperezas ni opone los mismos tropiezos a una acción rectilínea (96). A un máximum de saturación, digámoslo así, en la tesis—cuando por tratarse de un Estado en el que no hubiera minorías acatólicas de ninguna clase, y por ser la nación "vitalmente católica", no tuviese tal Estado ninguna razón circunstancial para su inhibición en la profesión de la religión verdadera, la católica, reconocida como tal—, respondería un mínimum de hipótesis y, por consiguiente, un mínimum de tolerancia; y a un máximum de saturación de la hipótesis, por no haber en la nación más que una minoría católica cuan insignificante quisiera suponérsela, e incluso en la que no hubiera ningún católico, respondería sí un mínimum circuns-

---

(95) Esto no quiere decir que no merezca respeto la actitud espiritual noble de los que están de buena fe en el error. Nos remitimos a lo que dijimos al hablar de la intolerancia de la Iglesia.

(96) Messineo, en "Civ. Cattolica" (1954), II p. 354.

tancial de la aplicación de la tesis, pero, como después diremos, no perdería por ello validez la tesis, y el Estado tendría la obligación teórica y objetiva de ser católico, aunque con un máximum de tolerancia.

Nuestro punto de partida y nuestra posición ha de ser, por consiguiente, diametralmente opuesta a la de los pluralistas y "laicizantes", que exigen la anulación de la tesis de la confesionalidad del Estado, y la consiguiente intolerancia, aunque estuviese reducida al mínimum la hipótesis por ser todos los ciudadanos, sin excepción sensible, católicos (97). No podemos olvidar, y quizás ello se olvida sistemáticamente, que la Iglesia lleva en sí misma el poder y la fuerza, y la misión también, de abrazar un día el universo entero ("id y predicad el evangelio al mundo entero..., el que creyere se salvará, pero el que no creyere se condenará"), de hacer triunfar, en suma, la tesis haciendo desaparecer las exigencias circunstanciales y dolorosas de la hipótesis (98).

Siendo así, es necesario que haya un árbitro y una autoridad que juzgue de estos datos, si se verifican y cuando se verifican en cada caso concreto, ya en el ambiente nacional, ya en un ambiente más amplio de una posible agrupación de Estados. Este árbitro y autoridad no puede ser otro que el mismo estadista católico bajo la dirección del Vicario de Cristo, Maestro de verdad y guía seguro de la Iglesia Universal. Tal es la doctrina taxativa del Papa, en el citado discurso a los juristas católicos:

---

(97) VIALATOUX-LATREILLE, lug. cit. Según los autores, lo contrario sería no tener un concepto más generoso de la libertad que los cristianos de la época de Constantino o de Inocencio III. Si se decretase la religión de Estado, quedaría violada la libertad de la minoría, cuan pequeña quiera suponérsela, de no creyentes que podría quejarse, con toda razón, de que se diera a la expresión de sus actos un carácter confesional. El autor no cae en la cuenta de que con mayor derecho se podría quejar la mayoría católica de que sus actos sociales no tuviesen la expresión religiosa que deben tener.

(98) Es verdad que "la tolerancia cristiana, considerada como fuente de obligaciones y derechos (Doc. n. 2, p. 3), posee un enorme contenido y habrá necesidad de emplearla a fondo en el mundo que está naciendo"; pero no podemos olvidar que esta tolerancia es en sí circunstancial, en vista de un mal positivo, el error, y que, por consiguiente, hay que luchar por que "el orden absoluto de los valores morales" triunfe rotundamente sobre la desgraciada realidad histórica, y para que la caridad cristiana tenga otros cauces y otros objetos que no sean el mal y el error opuestos a aquel orden absoluto de los valores morales. Y si es verdad que "la eliminación de alguno de estos elementos puede conducirnos al oportunismo relativista, al dogmatismo abstractivo e ineficaz o, lo que es peor aún, a una bárbara intolerancia, fundamentalmente anticristiana", también es cierto que no traería peores consecuencias el acentuar cada uno de estos elementos más de lo justo. Después de todo no nos hemos de empeñar en polarizar la función de la caridad para con los equivocados respetando su error, sino también, y principalmente, para hacerlos salir del error, y para con los demás que están en la verdad.

"si pues esta condición (de un bien mayor) se verifica o no en el caso concreto, debe juzgarlo ante todo el mismo estadista católico... En lo que pertenece al campo religioso y moral pedirá, además, el juicio de la Iglesia, y dentro de ésta, en las circunstancias decisivas que tocan a la vida internacional, es competente en última instancia solamente Aquel a quien Cristo ha confiado la dirección de toda la Iglesia, es decir el Romano Pontífice" (99).

3. Las nuevas corrientes ideológicas: Maritain, etc.

7. Como se ve la doctrina sobre la tolerancia e intolerancia, tanto de la Iglesia como del Estado, e incluso de la confesionalidad del Estado, va enmarcada en lo que se ha llamado tradicionalmente, la "tesis" y la "hipótesis" (100). La "tesis", o teoría, que establece, en consonancia con principios inmutables, la teoría en sí, la verdad definitiva, que ha de ser norma de vida individual y social y que ha de intentarse en un perenne intento y esfuerzo, en el orden querido e intentado por Dios tal como se manifiesta en los principios de la razón y de la fe; la "hipótesis" que da la medida de las realizaciones prácticas circunstanciales. La "tesis" que dice en abstracto lo que se debe hacer e intentar; la

---

(99) *Discurso a los juristas católicos,* lug. cit.

(100) Usamos esta fórmula, aunque por su origen y por sus vicisitudes históricas, no sea invulnerable ni grata a todos. Más que en las palabras nos preocupan las ideas, y creemos que en el texto queda bien claro lo que intentamos. Así entendida la fórmula no será tan "discutée, refusée, refutée et condemnée" como quiere Lefevre (Doc. n. 4, p. 107). Nosotros nos detenemos en la pura doctrina—ya diremos enseguida que esto no quiere decir pura concepción utópica e inactuante—, sin preocuparnos directamente al menos, de las situaciones históricas concretas, realizables o realizadas (cf. Santamaría, *Crisis de lenguaje,* en Doc. n. 2, p. 161 sig.). Hablamos, por consiguiente de "tesis", no "tesis" de primer grado, ni "tesis" de segundo grado, ni de "arquetesis", sino de "tesis" a secas. Es verdad que "en torno a este motivo surge una serie de cuestiones que han de estudiarse separada y ordenadamente y que desbordan la denominación de "problema de la tesis y de la hispótesis, bajo la que habitualmente se las comprende" (Guijarro, *Tesis e hipótesis,* en Doc. n. 2, p. 125); pero no le seguimos más adelante que nos promete que llegaremos "al sensato resultado de que ahora se pueden alcanzar conclusiones tan realistas y, en cierto modo, tan "liberales" como las necesidades de cada momento y de cada situación lo exijan, sin prescindir ni un ápice de la inalterable firmeza de los principios". Del mismo modo nos parecería de perlas la distinción de Leclercq (cf. Doc. n. 2, pp. 147, 161 sig.), en *tesis de primer grado y de segundo grado,* si a la primera la concediese la categoría de ideal actuante y exigente en el plan divino—no una categoría meramente estática, como pudiera ser el hombre-tesis o el triángulo-tesis—, y a la segunda la considerase como unos principios de aplicación, más o menos universal para el hombre tal cual es, pero tal cual es, desgraciadamente, en este momento concreto que hay que superar aspirando, cueste lo que cueste, a la de primer grado.

"hipótesis" lo que se puede hacer e intentar prudencialmente *hic et nunc*, para el mejor logro del bien común (101).

Maritain, como portaestandarte y corifeo de las nuevas corrientes ideológicas, y en su concepción de la nueva Cristiandad—y quizás ello no haya sido suficientemente valorado—, parte del empeño de substituir esta teoría, por una concepción analógica del problema; con la que pretende que los principios no varíen, pero se apliquen según maneras esencialmente diversas, que sólo responden a un mismo concepto, según una similitud de proporciones (102) huyendo, como él dice (103) de la *univocidad* de la tesis que la hace ineficaz por su falta de contacto con las circunstancias vividas, y de la *equivocidad* de la hipótesis que la abandona a todas las facilidades del oportunismo y del liberalismo. Nadie dejará de ver la peligrosidad de esta concepción. De hecho, de ella han arrancado todas las desviaciones de sus seguidores que han llegado, por lógica evolución, hasta elevar a categoría de tesis absoluta (104), la de que, aún en la línea de principio, el Estado laicizante —ni tolerante ni intolerante, sino aconfesional—, es el ideal; y que la confesionalidad del Estado, base necesaria de una actitud positiva ante la Religión católica, no respondió más que a un determinado orden de cosas ya fenecido y en el que no cabe soñar; o a afirmar, como el P. Dicatillon (105), que el laicismo del Estado es la exigencia de la más pura doctrina católica; o que, como Rolin (106), ha sido establecido por el mismo Cristo en el célebre texto evangélico: "dal al César lo que

(101) La "tesis", se dice, no se ha realizado nunca (CHÉNON, en Doc. 2, p. 298), ni se realiza jamás (LECLERCQ, ibid., p. 148), y "está instalada en un mundo separado de la existencia" (MARITAIN, *Du regime temporel*, en Doc., ibid., p. 140); pero esto no quiere decir que se haya de prescindir de ella como de ineficaz —tampoco el plan divino en el mundo se ha realizado nunca, por causa precisamente de la libertad del hombre—. Nada hay tan eficaz y tan práctico, tan actual y perennemente práctico, como los grandes principios especulativos, las grandes normas, que están siempre proyectando, mensurando, espoleando y salvando las realizaciones históricas. La "tesis", ya lo dijimos, es el bien que *hay que hacer*, el orden *que debe ser*, intentado por Dios, y que el hombre ha de intentar incansablemente para que se realice en cada momento en la medida que el mal—actual y cierto porque nos hallamos en un orden de hombre caído—, lo permita. La diferencia, y el equívoco, radica en que lo que la Iglesia, la conciencia plena y el sentido perenne de la Iglesia, con sus teólogos, con sus documentos de magisterio, han condenado y condenan como un mal, se nos quiere ahora presentar como "une poussée democratique (qui) a surgit dans l'histoire humaine comme une manifestation temporelle de l'inspiration evangelique" (MARITAIN, *Christianismo y Democracia*, ed. cit., p. 53).

(102) *Humanismo integral* (ed. cit.), p. 150 sig.

(103) *Du régime temporel*... (cf. en Doc. n. 2, p. 140.

(104) VIALATOUX-LATREILLE, lug. cit., v. g., pp. 31-32: "la "laicidad" es la expresión jurídica de la libertad de la fe".

(105) Cit. en *Le plan de travail des jeunes ensegnants* (2 trimestre, 1946-1947).

(106) ROLIN, *Ecole libre et liberté de l'école*, en "Études" (1946, II), p. 52.

es del César..."; o, como Léonard (107), que la única respuesta que concuerda con el carácter libre de la fe es la promulgación de la libertad religiosa; o, como Garail (108), que la "laicidad" del Estado, en su espíritu, representa la realización de un postulado cristiano: el del respeto de las conciencias y de la tolerancia que se sigue de él. Desaparecen, pues, la "tesis" y la "hipótesis", para sostener una única tesis: la de buscar una solución que se vaya integrando en todos los supuestos—analógicamente—, sin necesidad de modificaciones y acomodaciones prudenciales.

La teoría es ingeniosa y audaz, pero sofística (109). Cierto que nos encontramos aquí con alguna analogía, pero esta analogía no es algo previo, como supone Maritain, desde la cual se daba partir, sino algo posterior resultante y, por lo tanto, no válido para la tesis mariteniana. El peligro, harto sutil, de esta concepción mariteniana está en cambiar los términos. Por de pronto hay una confusión entre el *ser* y el *deber ser*. Un Estado católico puede ser una realidad, un *ser;* pero antes que una realidad es un *deber ser*. Desde su *realidad* podrá darse la analogía, pero no desde su *deber ser*. Ahora bien, un *deber ser* es una cosa única, un tipo. En sí mismo ni es analógico ni unívoco; es esto y nada más: una cosa bien singular y definida. Hay un concepto de Estado católico que, como tal, es único. Sólo desde su múltiple y vario cumplimiento, es decir, desde su múltiple y varia realización podrá darse, luego, la analogía. El sofisma—al suponer que el concepto de Estado católico es analógico—, está en suponerle previamente múltiple, y realizable, por consiguiente, en diversos grados, desde sí mismo, y que todos los grados son justos y lícitos desde su mismo, *a priori*. La verdad es esta: El concepto de Estado católico es único. El expresa lo que todo estado católico debe ser (tesis). Puede darse que, luego, no pueda realizarse en su pureza (hipótesis), con lo cual derivarán muchos Estados más o menos católicos. Estados que se dirán católicos sólo en relación al Estado tipo, es decir, en cuanto el concepto de Estado católico (el *deber ser)* quede mejor o peor cumplido. La "tesis", pues, será siempre tesis, inmutable como la verdad y norma de acción, de actitudes y código de derechos y de deberes objetivos, también inmutables y perennes en sí. La "tesis" no puede ser arrumbada por el peligro

(107) Léonard, en *Tolérance et communauté,* ya cit., pp. 146-147, añade: "la promulgación de la libertad religiosa por parte del Estado no sólo es un mal menor soportado en virtud de la tolerancia, ni un bien relativo mientras se vive en estado de "hipótesis", sino que es un principio adquirido de modo permanente y definitivo".

(108) Cit. por Vialatoux-Latreille, lug. cit., p. 32.

(109) Cf. Lefevre, lug. cit. en Doc., n. 4, p. 107 sig.

de su pretendida ineficacia práctica y su pretendida falta de contacto con las realidades históricas de la Ciudad, por su empirismo, en suma, ni por la uniformidad inflexible en el aplicar los principios a las condiciones variables de cada época, con sus modalidades y malicias peculiares. Es ella un conjunto de normas inmutables, que son medida y canon, a las que no llegan ni pueden llegar, porque están en los mismos designios divinos y en la raíz misma del orden querido por Dios, los vaivenes de las circunstancias, ni las evoluciones y realizaciones de la historia, ni los caprichos del libre albedrío humano o de pretendidos progresos y conquistas de la conciencia de la libertad. Ni puede desnaturalizarse el concepto de la "hipótesis" por miedo al oportunismo y al liberalismo, que subyace más ladino, artero y peligroso, en esta concepción mariteniana, llevada por sus seguidores hasta las últimas consecuencias. Ambos peligros y miedos desaparecen en una equilibrada prudencia del Estado y, en definitiva, en la sabia economía de la Iglesia que, manteniendo incólume la "tesis" como norma de verdad inconcusa, sabe valorar, como hace Dios en el gobierno del mundo, las circunstancias y las oportunidades (110). En resumidas cuentas, tiene hoy todavía, como siempre, validez inmarcesible la doctrina de la "tesis" y de la "hipótesis", en el sentido explicado, para la cuestión de la tolerancia y de la intolerancia del Estado en materia religiosa, como, en general, para todo el campo de las relaciones concretas y temporales entre la Iglesia y el Estado.

Los nuevos intentos en favor del Estado "laicizante", no los podemos considerar como un avance en el conocimiento y profundización en el problema de la naturaleza de las relaciones entre la Iglesia y el Estado, y de las circunstancias en que ellas se han de desarrollar en concreto; ni como un progreso y una conquista en la conciencia de la libertad religiosa y de la obligación de respetarla (111). Más bien son ellos fruto de un afán, novilísimo sí y por ello digno de respeto pero descarriado, de poner reparo y remedio al hecho doloroso de la descristianización y apostasía de los pueblos, y de querer encontrar a toda costa un camino de posible adaptación a las circunstancias de los tiempos, "extendiendo su mano, como dijo el Card. Ottaviani (112), hacia

(110) Así se está tan lejos de un conservadurismo petrificado y rígido que se obstina en una aplicación inflexible y casi maquinal de un pequeño número de principios simplistas, y de un liberalismo que tiene horror de los principios de la doctrina cristiana, que quisiera arrumbar, considerándolos como envejecidos y superados por las exigencias de la vida moderna (MANYÁ, en Doc. 2, p. 153).

(111) De la cuestión se habló largamente al tratar de la tolerancia de la Iglesia.

(112) OTTAVIANI, *Doveri...*, pp. 4-5.

otra que se alarga insidiosamente, sin darse cuenta que esta mano los arrastrará a pasar el Rubicón hacia el error y la injusticia". Ello les lleva a forzar los argumentos en una torsión que los hace inútiles, si no es que los desnaturaliza y desorbita, convirtiéndolos en auténticos sofismas o en equivocaciones que rozan la negación de principios establecidos por el magisterio de la Iglesia o de doctrinas que se estiman vinculadas a la esencia misma del Catolicismo. E instintivamente se vienen a los puntos de la pluma las enérgicas palabras de S. Pío X (113).

> "Il faut le rappeler énergiquement dans ces temps d'anarchie sociale et intellectuelle, où chacun se pose en docteur et en législateur, on ne bâtira pas la Cité autrement que Dieu ne l'a batie; on n'édifiera pas la societé, si l'Église n'en jette pas les bases et ne dirige les travaux; non, la civilisation n'est plus à inventer ni la Cité nouvelle à bâtir dans les nuées. Elle a été, elle est: c'est la civilisation chrétienne, c'est la Cité catholique. Il ne s'agit que de l'instaurer et la restaurer sans cesse sur ses fondements naturels et divins contre les attaques toujours renaissantes de l'utopie malsaine, de la révolte et de l'impieté".

CONCLUSION

Habríamos ahora de ir dando respuesta a los argumentos más salientes de los fautores de la aconfensionalidad del Estado, impugnadores de la intolerancia civil, CONGAR, respeto de la libertad de la fe; respeto de la trascendencia de la Iglesia, respeto de la verdad; VIALATOUX-LATREILLE, libertad esencial del acto de la fe como fundamento de la "laicidad"; incapacidad del Estado para realizar "ademanes" sociales de religión; AUBERT, infravaloración de las enseñanzas pontificias; ROUQUETTE, utopía del Estado católico; LECLERCQ, derechos de las minorías no católicas, etc., etc.; pero ello es imposible en los límites restringidos de esta conferencia.

La discusión y el choque de estas dos corrientes ideológicas no habrá de ser estéril. Ella obligará a los teólogos a revisar las posiciones, a examinar más a fondo las cuestiones, a aquilatar mejor los postulados más característicos de la doctrina clásica, a reforzar más científicamente los argumentos que la apoyan y a amar más intensamente la Iglesia rindiendo con toda devoción la inteligencia a las enseñanzas de esta Madre Santa, "en cuyas rodillas lo hemos aprendido todo".

---

(113) *Lettre sur le sillon* (1910). Ed. Bonne Presse, t. V., p. 123.



BASILIO DE SAN PABLO, C. P.
Secretario de la Sociedad Mariológica Española

FUNDAMENTOS TEOLOGICOS DE LA TOLERANCIA PROTESTANTE EN MATERIA RELIGIOSA

SUMARIO

INTRODUCCION

EN las discusiones que se vienen teniendo acerca de la tolerancia y la intolerancia religiosa se comparan con frecuencia pueblos con pueblos e iglesias con iglesias, en el empeño de dejar malparados al Estado español y a la Iglesia católica.

El Estado español, que se proclama católico y trata de serlo "con todas las consecuencias", tiene la mejor credencial de su rectitud en el reciente Concordato con la Santa Sede. Si no queremos afirmar que en él ha tratado de aparecer más papista que el Papa, se deberá reconocer que lo refrendado por la Santa Sede sobre la materia no ha sido una condescendencia con España, sino que la letra de ese Concordato refleja en este punto concreto la doctrina católica y normas disciplinares de la Iglesia.

Comparadas entre sí las distintas confesiones religiosas, se afirma con insistencia: "Todas las iglesias son ya hoy día tolerantes respecto a las propagandas y formas de proselitismo; sólo la Iglesia católica se aferra donde puede a la intolerancia".

Fácil sería responder por el atajo: "Porque ella sola tiene firme conciencia de poseer la verdad objetiva en materia de fe, de moral y de gobierno". "Lo que no responde a la verdad y a la norma moral—decía enérgicamente Pío XII a los juristas católicos italianos el día 6 de diciembre del pasado año—no tiene objetivamente ningún derecho a la existencia, a la propaganda ni a la acción". A este primer principio doctrinal añadirá este segundo normativo: "El no impedirlo por medio de leyes estatales y de disposiciones coercitivas puede sin embargo estar justificado en interés de un bien superior y más vasto".

Presupuesta la noción fundamental de que la tolerancia recae sobre el error o el mal, se seguirá que únicamente cabe admitirla como mal menor y en evitación de mayores males.

Ni que decir tiene que, en conformidad con esa noción fundamental, válida en todos los otros órdenes de la vida, la intolerancia religiosa presupone la firme convicción de estar en posesión de la verdad objetiva. Donde falte esa convicción, carece de fundamento, pudiéndose muy bien dejar paso libre a cualquier propaganda o intento proselitista contrario.

De modo que la acusación lanzada contra el Estado español y contra la Iglesia católica a este respecto redunda en su alabanza.

Como quiera que quienes más airean la bandera de la tolerancia religiosa entre nosotros son los protestantes, voy a ocuparme en esta breve comunicación de los fundamentos sobre los que en su teología descansa esa cacareada tolerancia. Ellos bastarán para mostrarnos que semejante tolerancia más bien que una gloria, constituye una ignominia. Como consecuencia de sus principios fundamentales, deberán ser siempre y en todos los casos tolerantes, no sólo con tolerancia civil y circunstancial, sino con tolerancia y aún absoluta libertad doctrinal y universal. Esta tolerancia persuadirá al más ciego de que no constituyen la verdadera iglesia de Jesucristo.

Tres son los principios fundamentales que les obligan cuando menos a una amplísima tolerancia. 1.° La invisibilidad de la Iglesia. 2.° La Escritura libremente interpretada como única regla de fe. 3.° La ausencia de una autoridad de magisterio y de gobierno en la Iglesia.

Un brevísimo esclarecimiento de cada uno de ellos nos llevará a la conclusión enunciada.

I

LA INVISIBILIDAD DE LA IGLESIA

La doctrina sobre la invisibilidad de la Iglesia ha sido general en el protestantismo desde sus orígenes. Puede comprobarse consultando cualquier tratado *De Ecclesia*. Esa doctrina aparece consecuencia obligada de sus principios referentes a los miembros de ella.

Según Lutero, sólo la integran los justos. Según Calvino, únicamente los predestinados. Al estarnos oculta la santidad de los primeros y la predestinación de Dios sobre los segundos, nos es imposible señalar no solamente los confines de la Iglesia, sino a individuo alguno como

miembro suyo indiscutible. De aquí se seguirá por necesidad una tolerancia religiosa sin límites, tanto por parte de los individuos como de la colectividad.

a) *De los individuos.* — Para actuar como miembro de un organismo jurídico la primera condición habrá de ser pertenecer a él de manera oficial. Aquel adagio según el cual la Iglesia no juzga a los extraños, cabe extenderlo a todos los organismos morales o jurídicos.

Desde el momento en que cada miembro de la Iglesia no posee certidumbre de pertenecer a ella, queda incapacitado para actuar jurídicamente, sea con relación a los otros miembros del organismo, sea con relación a los extraños. Con relación a los miembros, porque no le consta que lo sean; con relación a los extraños, por no constarle pertenezca él mismo a la Iglesia. Al que quisiera frenar cualquier intemperancia o prohibir determinadas actividades, se le podría preguntar: "¿Y quién eres tú para actuar como miembro de una sociedad a la que comienzas por no tener la certeza de pertenecer?"

De aquí que no sea concebible la intolerancia en los miembros de una iglesia que comienzan por ignorar si pertenecen a ella.

b) *De la colectividad.* — La acción represiva es algo esencialmente externo. Si la Iglesia es invisible a los ojos de los hombres, si carece de lazos externos, mal podrá cohibir a sus malos hijos o a sus enemigos. ¿Y dónde podrán sentir éstos la acción de una sociedad que comienza por declararse invisible?

El protestantismo como tal no puede llevar sus principios al terreno gubernativo desde el momento en que se declara sociedad invisible. Su coacción carecerá siempre de fundamento doctrinal y jurídico.

Es verdad que el protestantismo ha dado muchas pruebas de fiera intolerancia y hasta sigue dando en nuestros días algunas muy anacrónicas, pero es en contradicción con su doctrina referente a la Iglesia invisible. Con sólo atenerse a ella, habrá de extremar su tolerancia hasta la libertad absoluta, tanto respecto a sus presuntos miembros como respecto a los extraños.

II

LA ESCRITURA LIBREMENTE INTERPRETADA COMO UNICA REGLA DE FE

A esta misma conclusión nos lleva el principio de la Biblia interpretada bajo la inspiración privada como única regla de fe. En virtud de

ese principio deberá tolerar el protestantismo toda propaganda, manifestaciones del culto y recursos de proselitismo, lo propio a las restantes confesiones cristianas que a cuantos acampan fuera de ellas.

a) A las restantes confesiones cristianas. — Mientras unos protestantes no acaban de lamentar las escisiones que cada día se producen en el seno de la Reforma, otros intentan presentarlas como elocuente manifestación de vitalidad interna. Se ve que la mayor gloria de Cristo para estos últimos se cifra en aparecer entre los suyos como manzana de discordia.

Si la única regla de fe es la Biblia interpretada a la luz de la propia inspiración, habrá de ser tolerante, cuando menos, con todos cuantos la sigan, sin espantarse jamás ante las osadías a que lleguen en el despliegue del principio. La historia del protestantismo aparece muy aleccionadora a este respecto. Ya Socino negó con la Biblia en la mano el misterio de la Santísima Trinidad y la divinidad de Jesucristo.

Desde entonces se despeña el protestantismo por el precipicio de todos los errores e inmoralidades, sin que la Biblia le pueda servir de freno. Ninguna voz autorizada se alza en su seno contra los negadores de la divinidad de Jesucristo, del valor objetivo de la Redención, del pecado original, del orden sobrenatural, de la eternidad de las penas en los condenados, del divorcio, del aborto y del neomaltusianismo. Se ha tratado en su Congresos de salvar algo en el universal naufragio, sin haberse logrado lo que siempre se había considerado como esencial en el cristianismo. La única intolerancia que entre ellos se practica a este respecto, más bien que se predica, es, como recientemente recordaba el Padre L. A. Shöckel, el "no al Papa" *(Pedro entre los protestantes,* en "Ecclesia", 23-IV-1954, p. 14).

Esa intolerancia constituirá siempre un baldón para el protestantismo, ya que el "sí al Papa" habrá de aparecer cuando menos como una de las tantas interpretaciones de la Biblia.

Así es cómo en la doctrina protestante no se puede poner trabas a ninguna confesión cristiana; debiendo gozar todas y cada una de ellas de libertad absoluta.

b) Con los que acampan fuera de ellas. — La tolerancia religiosa tiene dos aspectos: *doctrinal* el uno, y *práctico* el otro; o sea, que cabe considerarla desde el punto de vista de los principios y desde el punto de vista de las aplicaciones a los casos concretos de la vida ciudadana. En ninguno de esos dos aspectos cabe en buena doctrina protestante negársela a los no cristianos.

En el campo de los principios, por ausencia de firme apoyo bíblico. ¿Dónde encuentran los protestantes un testimonio escriturístico sufi-

cientemente claro y universalmente aceptado para apoyar la intolerancia respecto a los no cristianos? Hasta podríamos preguntar: "¿Qué desvarío religioso, moral, social o político no han llegado a propalar ellos mismos con la Biblia en la mano?"

El comunismo doctrinal, con su concepción materialista de la vida y de la historia viene a ser subversivo de todos los valores fundamentales del cristianismo; siendo muy sabido que en el seno del protestantismo se han alzado voces en su defensa y que cuando se ha tratado de colocarlo fuera de la ley no ha sido a base de textos bíblicos, sino de artículos del Código Penal.

Aparece por tanto bien claro que sobre los principios protestantes no puede frenarse el ejercicio de la libertad ni siquiera respecto a la propaganda del ateísmo. A su servicio hay efectivamente libros, revistas y periódicos en Inglaterra, Francia, Norteamérica y otros países llamados democráticos.

Descendiendo del orden de los principios al de las aplicaciones concretas, la doctrina protestante carece de normas sobre la materia.

Los católicos, que rechazamos de plano en el terreno de los principios la tolerancia doctrinal y sufrimos como un mal menor la tolerancia civil, distinguimos entre naciones oficialmente católicas; naciones de mayoría católica, sin serlo oficialmente; naciones en las que el catolicismo aparece como minoría, y hasta naciones en las que trata de penetrar, no existiendo todavía núcleos católicos. En estas distinciones preside la firme convicción de que únicamente la Iglesia católica recoge todo el mensaje de Jesucristo y de que a ella va vinculado el bienestar social de los pueblos.

A los protestantes descompone esta actitud de la Iglesia católica, sosteniendo que ninguna confesión puede ofrecerse como la verdadera iglesia de Jesucristo ni reclamar derechos de preferencia. De aquí se seguirá que ninguna puede limitar la libertad de las restantes iglesias, ni siquiera de las confesiones que acampan fuera del cristianismo. No hay razón para negar esa libertad a ninguna confesión o concepción de la vida. Ahí está efectivamente el hecho de que en naciones de mayoría protestante y con protección oficial a alguna de las iglesias, se deja en la misma libertad a los judíos que a los musulmanes, a los católicos que a los racionalistas y aún a los ateos.

Esto que ellos proclaman como una gloria, constituirá siempre una vergüenza, puesto que equivale al indiferentismo religioso o al laicismo, denunciado por Pío XI en la encíclica *Quas primas* como "la gran peste de los tiempos actuales".

III

LA AUSENCIA DE UNA AUTORIDAD DE MAGISTERIO Y DE GOBIERNO EN LA IGLESIA

También deberán ser los protestantes apóstoles de la tolerancia desde el momento en que carecen de una suprema autoridad doctrinal y de gobierno que elabore unos principios y entable relaciones con la suprema autoridad civil para aplicarlos según los diversos casos.

a) *Le falta una autoridad doctrinal y de gobierno.* — La conjugación entre persona y sociedad ha sido diversamente realizada en estos últimos siglos, tanto en el orden especulativo como en el pragmático. Hemos visto al mundo moderno oscilar entre el cesarismo y el individualismo; llámese el primero, nacionalismo, racismo o comunismo, y llámese el segundo, anarquía, democracia o parlamentarismo. Para nosotros que profesamos que la persona humana es depositaria de valores sobrenaturales y eternos, el fin de la sociedad habrá de ser su perfeccionamiento, o la creación de las condiciones más convenientes a su conservación, desenvolvimiento y logro de sus fines específicos. Tiene razón de instrumento o medio necesario e imprescindible para la adquisición de su perfeccionamiento, por lo que, sin menoscabo de sus valores espirituales y eternos, la persona habrá de sacrificarse todo lo necesario en el orden terreno y temporal para conservar ese instrumento.

En el orden religioso, Jesucristo instituyó la Iglesia como sociedad jerárquica, con la triple potestad que la eleva sobre todas las restantes sociedades completas.

Dentro de esa sociedad jerárquica habremos de obtener los cristianos nuestro último fin; por donde si ella por medio de su Jerarquía nos proporciona los bienes espirituales necesarios para la consecución de la eterna bienaventuranza, nosotros deberemos acatarla, obedecerla y prestarle todos los servicios de un buen hijo a su madre y un ciudadano a su patria.

Ahora bien; en el protestantismo falta esa suprema autoridad de magisterio y de gobierno, lo que equivale en nuestro caso a reconocer que se echa de menos a quien elabore una doctrina fija y verdadera sobre la tolerancia y la intolerancia y quien se ponga de acuerdo con la potestad civil en orden a su aplicación a la vida ciudadana. Su condición a este respecto aparece como en el polo opuesto a la nuestra.

Para nosotros los católicos existe un magisterio viviente, que ha venido manteniendo a través de los siglos una doctrina justa, clara y precisa sobre la materia, y como quiera que ese magisterio vivo e infalible es juntamente autoridad suprema, acuerda en cada caso concreto con las autoridades civiles la aplicación de esos principios, siempre fija la mirada en la eterna salvación de las almas y el bien común de los pueblos. A esas finalidades corresponden los Concordatos en general, y concretamente el que acaba de firmarse entre la Santa Sede y el Estado español.

Nada de eso es posible en el protestantismo. Ni cada una de las sectas en particular ni el posible Congreso de todas ellas en cada nación podrá llegar a la elaboración de una doctrina y a su aplicación en cada una de las situaciones. Falta la autoridad doctrinal y gubernamental correspondiente. Aún en el supuesto de que la autoridad tratara de conferírsela a sus pastores, comprobarían éstos al punto su impotencia a este respecto.

b) *Un poder que se ponga de acuerdo con las autoridades civiles para aplicarla.* — Ni es para olvidado que la aplicación de la doctrina sobre la tolerancia cae de lleno dentro de la esfera del orden gubernativo, debiendo aplicarla las autoridades civiles. Ahora bien; el Estado como tal tampoco posee una doctrina acerca de la tolerancia religiosa, por lo que no puede elaborar una legislación sobre ella y traducirla en disposiciones gubernativas.

En casos como el de España, en que el Estado se profesa católico, acepta esa doctrina y esas normas de la Iglesia. Sobre esa base, será fácil llegar a la firma de un Concordato entre ambas potestades, obligándose el Estado a garantizar los derechos de la Iglesia en conformidad con el bien común de los ciudadanos. Desprovisto el Estado de esa doctrina y esas normas, todas cuantas medidas de gobierno dicte y aplique vendrán a constituir una arbitrariedad o una tiranía.

Un Estado no católico en nación sin unidad religiosa deberá en buena juridicidad protestante dejar en completa libertad a cada una de las confesiones religiosas. Si acaso reconoce en la religión un valor moral y en el culto religioso un servicio social, cumplirá con su misión repartiendo equitativamente su favor y su presupuesto entre las diversas confesiones religiosas.

Aplicación de estos principios a las democracias

Todo cuanto acabamos de exponer respecto a las iglesias protestantes, obligadas por sus principios doctrinales a tolerar y aún otorgar

plena libertad a cuantas monstruosidades surjan del libre examen o traigan las corrientes filosóficas, políticas o sociales, sin más tope que los artículos del Código Penal, tiene aplicación a las modernas democracias. "La democracia—escribe BERDIAEFF—reviste un carácter puramente de forma, ignora su propia esencia y, dentro de los límites del principio que afirma, no tiene ninguna consistencia. La democracia no quiere saber en nombre de qué se expresa la voluntad del pueblo y no quiere subordinarla a ninguna finalidad superior" *(Una nueva Edad Media).*

Esta decantada democracia no proporciona a los gobernantes una filosofía, una moral, una teología que les oriente en sus funciones gubernativas. Lo que sale de las urnas o vota el Parlamento constituye la norma suprema de doctrina o moralidad. En semejantes condiciones, la libertad de cultos y de propaganda, lo propio que la paridad de las confesiones religiosas ante la ley, constituirá una necesidad moral y jurídica.

Lo que ya nunca podrá constituir un bien y lo que siempre resultará un inmenso mal para la colectividad será esa equiparación de la luz con las tinieblas, la verdad con el error, Cristo con Belial, los principios forjadores de la grandeza patria con los demoledores de ella.

Demasiado a la vista está la herida de muerte que llevan esas democracias, incapaces de poner un dique al indiferentismo religioso creciente, a la inmoralidad en todos los órdenes que se desborda, a la criminalidad cuyas estadísticas constituyen un índice aterrador, y a los avances del comunismo que sucesivamente las va unciendo a su carro.

¡Y que tengamos que defender la doctrina de la Iglesia sobre la tolerancia y la conducta del Estado español frente a la herejía, incluso contra católicos, singularmente franceses y norteamericanos!

CONCLUSION

La conclusión que brota de todo lo expuesto es que el protestantismo, aunque de hecho no siempre haya sido tolerante ni lo sea actualmente en todos los países respecto a las personas y las propagandas, debe serlo doctrinal y prácticamente. Sólo que esa tolerancia, aireada en sus polémicas como una gloria, constituye un verdadero descrédito.

No puede llegar a la unidad religiosa en nación alguna, ni presentarse como forjador del alma nacional en pueblo alguno, ni indisoluble y con causalidad de eficiencia vinculado a su pasada grandeza. Ca-

rece de un sagrado patrimonio por cuya conservación valga la pena de mostrarse intolerante. Todo lo contrario de lo que acontece con el catolicismo en España.

Su principio fundamental de la inspiración privada en la interpretación de la Escritura le han conducido a la dilapidación del tesoro llevado al abandonar la casa paterna, por lo que le vemos debatiéndose inútilmente en sus Congresos de las Iglesias por conservar meros fragmentos de dos o tres verdades cristianas. La intolerancia no encuentra ya materia sobre qué recaer.

Carece de una autoridad suprema para elaborar unos principios justos y equitativos sobre la materia y para proponerlos a la potestad civil encargada de aplicarlos en el terreno gubernativo. Nada extraño se dé en los países protestantes amplísima libertad de cultos, propaganda y proselitismo.

La situación ideal de la religión en un pueblo será siempre la compaginación de la intolerancia doctrinal y un mínimo de tolerancia civil, limitada a la libertad de creencias y de culto privado, con el bienestar público de la nación. Por descontado que la compaginación de esos dos elementos sólo cabe, cual acontece en el caso de España y los pueblos de la Hispanidad, cuando se da la unidad religiosa de los ciudadanos en la profesión de la religión verdadera.

Todo cuanto signifique alejamiento de ese ideal, constituirá una mayor o menor desventura, cuya tolerancia pueda venir impuesta por razones de paz social o bienestar público. Tener que pasar en virtud de unos principios inexorables por todas las etapas de la tolerancia religiosa hasta llegar a la ilimitada libertad en las manifestaciones del culto, de la propaganda y de los recursos proselitistas, arrastrará por fuerza a la anarquía religiosa, al descrédito de las iglesias, al laicismo estatal y al caos del ateísmo. Es lo que vemos en el protestantismo y en las democracias surgidas doctrinalmente de la Revolución francesa.

Si algo puede agravar todavía semejante desventura será el felicitarse de ella y defenderla como una gloriosa conquista. Allá con su conciencia y con las consecuencias quienes lo hagan.

Afortunadamente los teólogos y juristas españoles, ni participamos de esa mentalidad ni envidiamos situación religiosa tan precaria. Bendita intolerancia que viene cerrando la puerta a tan profundos males y nos conserva, bajo la égida en lo temporal de un Estado oficialmente católico, en la pacífica posesión de tan inmensos bienes.



JOSE CAMPELO, O. F. M.
Prof. de Derecho Canónico en el Colegio Franciscano de Teología de la Provincia de Santiago

EL CONCEPTO DE SEPARACION ENTRE LA IGLESIA Y EL ESTADO

SUMARIO

I

DIVERGENCIAS EN EL CONCEPTO

ENTRE los puntos de Derecho público eclesiástico más discutidos en nuestros días es muy importante el estudio de la *Separación entre la Iglesia y el Estado,* por ser, desgraciadamente, este sistema el más extendido en las naciones modernas, imbuídas casi todas ellas en un agnosticismo religioso que les impide dar a Dios el culto público que se le debe y reconocer a la Iglesia Católica como la única sociedad establecida por el mismo Dios para dirigir eficazmente la vida de los hombres, tanto privada como pública, proporcionándoles los medios aptos para conseguir su último fin.

Mas al querer precisar el concepto de Separación, nos encontramos con gran divergencia de pareceres, pues algunos autores, como Cavagnis (1), Coronata (2), Sotillo (3) y otros, no dan definición alguna de ella. Otros, como Ottaviani (4), se contentan con describir los variados elementos de la Separación, a tenor del liberalismo político. No pocos, y entre ellos Chelodi (5), ponen su esencia en que el Estado desconozca a la Iglesia como *sociedad pública y universal,* tratándola como a cual-

---

(1) F. CARD. CAVAGNIS, *Institutiones Iuris publici ecclesiastici,* t. I, Romae 1906, ed. 4, n. 507 ss., p. 341 ss.

(2) M. CONTE CORONATA, O. F. M. CAP., *Ius publicum ecclesiasticum,* Taurini 1924, n. 91.

(3) L. R. SOTILLO, S. J. *Compendium Iuris ecclesiastici, 2* ed. Santander 1951, nn. 105 ss.

(4) A. OTTAVIANI, *Institutiones Iuris publici ecclesiastici,* Romae 1925, t. II, nn. 279 ss.

(5) J. CHELODI, *Ius de personis iuxta Codicem Iuris Canonici,* Tridenti 1922, n. 26.

quiera otra sociedad de derecho privado, sin preeminencias peculiares. Parecida es la noción que da Cappello (6), Giacometti (7), se acerca bastante a las dos sentencias últimas mencionadas, suponiendo ser nota *esencial* de todos los sistemas de Separación no reconocer el Estado a la Iglesia como *institución de interés y derecho público;* añade ser *consecuencia natural* de tales sistemas la *libertad de conciencia y cultos, y algo accidental* el llamado *laicismo,* que procura abolir toda religión en la *vida pública y civil.* Por último, Stutz y Falco, creen ser imposible dar una definición que abarque todas las diversas clases de Separación.

No es mi propósito dirimir aquí esta contienda, y sí tan sólo hacer algunas observaciones sobre lo absurdo de cualquier sistema de Separación y proponer algún criterio racional para clasificar los diversos grados de Separación.

II

FORMULAS DE SEPARACION

Varias son las fórmulas que adoptan estos diversos sistemas. Prescindiendo por ahora de los sistemas llamados *laicistas,* que persiguen toda manifestación religiosa, hay unos que proclaman como principio: "La religión libre en el Estado soberano", otros "La Iglesia libre en el Estado soberano". Pero la fórmula más usual, que en realidad equivale a las anteriores, es la que propuso el Conde de Cavour en el Parlamento piamontés el 27 de marzo de 1861 y que corrientemente repiten los afiliados al liberalismo político en los demás países: "La Iglesia libre en el Estado de libre" (8). Con esta fórmula parecen indicar sus defensores que tanto la Iglesia como el Estado han de proceder con absoluta independencia en sus respectivos campos de acción, es decir, la Iglesia en los asuntos *religiosos* y el Estado en los *civiles.*

Concretándonos a esta última fórmula (que parece la más innocua), nótese que no pone a la Iglesia en plano paralelo al Estado, como si

(6) F. CAPPELLO, S. I., *Summa Iuris publici ecclesiastici,* 3 ed. Romae 1932, n. 269.
(7) Z. GIACOMETTI, *Quellen zur Geschichte der Trennung von Staat und Kirche,* Tübingen 1926.
(8) Cfr. FILOMUSI-GUELFI, *Enciclopedia giuridica,* Napoli 1927, p. 573; OTTAVIANI, l. c., nota 14.

dijese: "La Iglesia libre *y* el Estado libre"; sino que la Iglesia es "libre *en el Estado"*; insinuando claramente que la Iglesia en su actuación hállase *dentro del Estado,* es decir, bajo su poder avasallador y tal vez absorbente: con lo cual la supuesta libertad que con dicha fórmula se otorga a la Iglesia, resulta precaria y aún quimérica.

Por otra parte, bajo el nombre de "Iglesia" entiéndese en dicha fórmula no sólo la Iglesia Católica, sino también toda otra asociación religiosa, como la protestante, la cismática, y aún las sinagogas israelitas y otras sectas no cristianas.

Adviértase además que en esa fórmula se supone no haber ningún punto común o de contacto en los campos de acción, religioso y civil, en que se dice que cada una ha de obrar *con entera libertad e independencia.* Porque, siendo necesariamente los *fieles* (para quienes como tales legisla la Iglesia) al propio tiempo *ciudadanos,* súbditos por tanto del Estado; desde el momento en que se admita que puede haber algún asunto *mixto,* o sea civil y religioso, o que de obrar en cierto modo las autoridades en el orden civil se sigan necesariamente repercusiones en el orden religioso o viceversa, la fórmula propuesta no es apta para resolver el problema pues habría entonces forzosamente divergencias y aún conflictos entre la actuación de la Iglesia y la del Estado sobre los mismos súbditos, contra lo que se pretende con aquella fórmula.

Por último, es de saber que los defensores de esta y de las demás fórmulas de Separación, cuando proclaman que el Estado es *libre* en el orden civil, quieren significar que en dicho orden las autoridades estatales están exentas de *todo* vínculo religioso sobrenatural y aún natural, es decir, de cualesquiera leyes divino-positivas y naturales, pues suponen que o no existen tales leyes, o que no afectan al orden civil. ¿Y estarán igualmente *exentas* (en este sistema) *de todo vínculo moral?* No han faltado quienes hasta tal extremo han extendido la *libertad o emancipación* del Estado o (lo que es equivalente) han señalado como única norma de moralidad para él *su propia conveniencia* (utilitarismo social). Pero en nuestros días Jacques Maritain (9) ha pretendido coartar a su manera tan laxa y absoluta libertad estatal, sugiriendo la idea de que debe aquella moverse dentro de un *vago ambiente de estructuración cristiana,* sin dejar por eso el Estado de ser *laico, emancipado de toda tutela superior* (eclesiástica), *democrático,* otorgando a sus súbditos *plena libertad de conciencia, de cultos, de imprenta, de palabra, de asociación,* bajo los límites de una pacífica convivencia.

---

(9) J. MARITAIN, *Humanisme integral,* París 1947, pp. 134 ss.

III

FORMULA INADMISIBLE

Así entendida la fórmula "La Iglesia libre en el Estado libre", como de hecho la entienden sus defensores, es *en sí* de todo punto inadmisible a) *teóricamente,* b) *prácticamente.*

Adviértase que considero esta fórmula *en sí,* esto es, *como ideal* de relaciones entre la Iglesia y el Estado o, según suele decirse, *como tesis, aún en nuestros días.*

Prescindo, por tanto, de especiales circunstancias de determinados países, en que, *para evitar mayores males* sea preciso o aconsejable adoptar el sistema de Separación, como *un mal menor,* tolerando y remediando en lo posible las funestas consecuencias que de ella se siguen a la verdadera religión y aún a la prosperidad de las naciones.

No pretendemos, por tanto, tratar aquí de aquellos Estados en que, predominando de muy atrás la infidelidad religiosa en forma de *paganismo* (brahmanismo, budismo, confucionismo, shintoísmo, etc.), o de *islamismo* (países musulmanes), donde los gobernantes de tal modo están imbuídos en aquellas falsas religiones que *de buena fe* ignoran la única religión verdadera (el catolicismo), o, si algunos de esos gobernantes son tal vez católicos, vense imposibilitados de gobernar plenamente en católico. Tampoco incluimos aquellos Estados modernos, muchos desgraciadamente, que habiendo sido católicos antiguamente, por influencia más o menos próxima del protestantismo o de la masonería, se hallan minados casi totalmente por un agnosticismo religioso, en virtud del cual extensas capas sociales y los mismos gobernantes o son del todo incrédulos, o, si tienen fe están inficionados por no pocos errores, tal vez materiales, producidos por el ambiente insano de indiferentismo religioso en que viven. En tales casos reconocemos que no pueden aplicarse los principios generales que aquí establecemos como objetivamente ciertos *en sí,* según la doctrina católica, sino que *per accidens* (imposibilidad hipotética o error tal vez invencible) hay que proceder a tenor de las varias normas que los moralistas dan sobre la *cooperación material* al pecado ajeno, sobre la *comunicación con acatólicos* en materia religiosa, etc.

Prescindiendo, pues, de estos casos, que son de lamentar para todo verdadero católico, hay que admitir que:

a) *Teóricamente*, no podemos los católicos defender el sistema de Separación, como algo *en sí apetecible*, digan lo que quieran ciertos autores modernos, que parecen estar tocados sobre el particular de resabios de indiferentismo religioso. Recuérdese, en primer lugar, como pruebas inconcusas del magisterio ordinario de la Iglesia, los muchos documentos pontificios que desde el Papa Gregorio XVI hasta el presente han emanado en contra de la Separación de la Iglesia y el Estado, como sistema ideal de gobierno político en los estados modernos (10). Ni se diga (como ciertos católicos de nuestros días han afirmado) (11), que los documentos de referencia tenían carácter *circunstancial y transitorio, no universal y permanente;* porque del contexto de los mismos aparece clara la intención de declarar todo sistema de Separación de la Iglesia y el Estado como *algo malo, en sí mismo considerado* y sólo tolerable bajo ciertas condiciones, según expresamente manifestó León XIII a los Prelados de Norteamérica (12).

Por otra parte, de la somera exposición de la fórmula puesta arriba: "La Iglesia libre en el Estado libre", propia de los sistemas de Separación menos odiosos, se colige fácilmente ser en sí inadmisible para cualquier católico, ya que: *a*) supone a los gobernantes del Estado completamente desvinculados de leyes naturales y divino-positivas de las que

---

(10) GREGORIO XVI, Encícl. *Mirari vos*, 15 ag. 1832, contra Lamennais, Denzinger, n. 1615; PÍO IX, Encícl. *Quanta cura*, 8 dic. 1864 (ib. nn. 1688-1691); *Syllabus*, ibid., nn. 55, 77, 80; LEÓN XIII, Encícl. *Immortale Dei*, 1 nov. 1885 (ib. nn. 1867, 1870, 1880, 1885): *Libertas*, 20 jun. 1888, nn. 12, 14, 16, 17, 27 *(Codicis Iuris Canonici Fontes*, t. III, Romae 1925, n. 600, pp. 301 ss.); Pío X, Encícl. *Vehementer Nos*, 11 febr. 1905, nn. 2, 3, 12 (ib., t. III, n. 671, pp. 662 ss.); *Iamdudum*, 24 mayo 1911, nn. 2, 3, 7 (ib., n. 629, pp. 794 ss.); BENEDICTO XV, Encícl. *Ad beatissimi*, 1 nov. 1914, n. 9 (ib., n. 702, p. 838); Pío XI, Encícl. *Quas primas*, 11 dic. 1925; PÍO XII, Encícl. *Summi Pontificatus*, 20 oct. 1939, etc, etc.

(11) P. COURNEY MURRAY, S. I., *The probleme of the Religion of the State*, en (The American Ecclesiastical Review), año 1951, mayo, p. 327 ss.; VIALATOUX y LATREILLE, *Cristianismo y laicidad* (Conversaciones Internacionales. Documentos, 4) San Sebastián 1950.

(12) Epíst. *Longinqua Oceani*, 6 enero 1895, n. 6, a los obispos de Norteamérica, donde se expresa en los siguientes términos: "Hoc enim Ecclesiae apud vos concessum est, non repugnante temperatione civitatis, ut nullis legum praepedita vinclis, contra vim defensa iure communi iustitiaeque iudiciorum, tutam obtineat vivendi agendique sine offensione facultatem. Sed quamquam haec vera sunt, *tamen error tollendus, ne quis hinc sequi existimet, petendum ab America exemplum optimi Ecclesiae status; aut universa licere vel expedire, rei civilis reique sacrae distractas esse dissociatasque, more americano, rationes. Quod enim incolumis apud vos res est catholica, quod prosperis etiam auctibus crescit, id omnino fecunditati tribuendum, qua divinitus pollet Ecclesia, quaeque, si nullus adversetur, si nulla res impedimento sit, se sponte effert atque effundit; longe tamen uberiores editura fructus, si, praeter libertatem, gratia legum fruatur patrocinioque publicae potestatis" (Codicis Iuris Canonici Fontes*, vol. III, Romae 1925, pp. 461-62).

depende, sin embargo, su autoridad y la misma sociedad, *b*) incluye y tiende a propagar en el pueblo el *indiferentismo religioso* y aún el *ateísmo,* como consecuencia natural del primero, *c*) ponen a los fieles en grave aprieto cuando quieren cumplir ciertas leyes divinas o canónicas prevalentes sobre las civiles opuestas, v. gr., las referentes al divorcio vincular; *d*) constituye un *gravísimo peligro de perversión* para los fieles por autorizar libremente la propaganda de errores dogmáticos y de prácticas inmorales, v. gr., aborto terapéutico, onanismo, etc., al mismo tiempo que dificulta la educación católica de la juventud, las procesiones y otros actos de culto público, etc. (13).

Ni se evitan estos gravísimos inconvenientes con la vaga *estructuración cristiana* de la sociedad civil que pretende implantar Maritain. Porque, en primer lugar, una tal estructuración carece de base sólida doctrinal, ya que no se apoya en el magisterio auténtico del cristianismo establecido por Cristo únicamente en su Iglesia. Por eso semejante cristianismo, no hallándose vivificado por la savia genuina procedente del Salvador de la humanidad, Cristo Jesús, será necesariamente una estructuración cadavérica, sin vida, incapaz de evitar la total descomposición del cuerpo político-social y la regresión a la barbarie incivil anterior a Cristo. Por otra parte la supuesta estructuración cristiana del Estado propuesta por Maritain no impide, según confesión del mismo, que el Estado sea *laico,* es decir, sin relaciones de dependencia con Dios, y por tanto, que los gobernantes en el régimen civil y político de la nación, pueden obrar en todo como si no hubiera Dios ni leyes naturales y divinas a que estar sujetos en su conducta gubernamental, contra aquel aviso de la Divina Sabiduría: "*Per me reges regnant, et legum conditores iusta decernunt*" (Prov. 8, 15); por eso tampoco han de admitir los gobernantes, como laicos que son, en la teoría de Maritain, a pesar de su baño de cristianismo, *tutela alguna superior,* v. gr., del magisterio de la Iglesia, aun en asuntos de enseñanza, moralidad y justicia o derecho natural, que serán, según él, de exclusiva competencia del Estado. Pero, lo que necesariamente acabará con la pretendida estructuración cristiana de Maritain, será indudablemente la admisión y protección por el Estado, que el mismo propugna, de las llamadas *libertades de conciencia, cultos, imprenta, palabras, asociación,* etc.

(13) Cfr. A. MESSINEO, *Democrazia e Religione,* en "La Civiltà Cattolica", a. 1950, II, pp. 137 ss.; *Democrazia e liberta religiosa,* ib. 1951, II, p. 126 ss.; *Democrazia e parita dei culti,* ib. p. 387 ss.; *Democrazia e laicismo dello Stato,* ib. p. 585 ss.; E. GUERRERO, *El Estado laico como ideal de régimen politico cristiano,* en "Razón y Fe", a. 1950, nov. p. 341 ss.; 1951, enero, p. 29 ss.; febrero, p. 140 ss.; M. ZURDO, *La sociedad vitalmente cristiana de Maritain,* en "Ilustración del Clero", a. 1947, p. 89 ss.

Todo esto en un régimen de plena democracia laica difícilmente puede coexistir, por lo menos de un modo permanente, ni con una mera *sombra de cristianismo verdadero.*

b) *Prácticamente* tampoco es posible una completa Separación de la Iglesia y el Estado. No puede, en efecto, dudarse que ciertos asuntos, bajo distintos aspectos son al mismo tiempo de carácter civil y religioso, v. gr., el descanso festivo, la instrucción de la juventud, el matrimonio, etc., en los cuales, si la Iglesia y el Estado legislan independientemente darán leyes incompatibles entre sí, y por tanto, resultará imposible a los fieles ciudadanos cumplir ambas leyes. Ni se diga que en tales casos la Iglesia debe acomodar su legislación a la del Estado, porque con esto se admitiría la sujeción de la Iglesia al Estado, no "la Iglesia libre en el Estado libre", según la fórmula consabida; además la Iglesia, como católica que es, debe dar sus leyes, no para una nación o país determinado, sino para los fieles de todo el mundo, sujetos a la autoridad de diversos Estados; por último, cuando el Estado legisla sobre ciertas materias *mixtas* de derecho divino, v. gr., el divorcio, la Iglesia no puede en modo alguno transigir, sino que se ve precisada a exigir que los fieles no cumplan tales leyes.

IV

CAMPOS DE ACCION ECLESIASTICA Y ESTATAL

Cuestión fundamental en esta materia es deslindar bien los respectivos campos de actividad propia del Estado y de la Iglesia. Arriba pusimos como doctrina corriente entre los que defienden como tesis el sistema de Separación, que de un modo general compete al Estado todo lo que es de *índole civil* y a la Iglesia todo lo que es de *carácter religioso.* Pero, al querer determinar estos dos campos de acción, nos encontramos con notables y aún sustanciales divergencias de criterio entre los autores de diferentes ideologías.

a) Según la doctrina comúnmente admitida entre los *católicos,* el Estado, por ordenación del Autor mismo de la naturaleza, ha sido constituído para proporcionar a los miembros de la sociedad civil tales condiciones de orden, seguridad, comunidad y suficiencia de bienes, que permitan en general y en lo posible a cada uno lograr dignamente la *prosperidad temporal propia del hombre en esta vida,* que consiste en el *pleno perfeccionamiento de su ser físico, intelectual y moral,* su-

pliendo (el Estado) todos aquellos bienes que cada individuo, la sociedad doméstica u otras asociaciones de interés particular no pueden suficientemente proveer, pero sin lesionar los inalienables derechos de la personalidad humana y sin ahogar ni entorpecer las legítimas y provechosas iniciativas particulares en orden a dicha prosperidad, al contrario secundándolas y favoreciéndolas en lo posible para que surtan debidamente su efecto (14).

En cambio misión propia de la Iglesia, por disposición de su Divino Fundador, es procurar la eterna salvación de las almas, preservándolas al efecto de cuanto impida su consecución y proveyéndolas suficientemente de todos los medios y elementos de orden sobrenatural y aún natural conducentes a dicho fin. De estos, unos, que pertenecen al *fuero interno,* son de carácter íntimo y propio de cada uno de los fieles en sus relaciones con Dios, y se proporcionan, principalmente, en el sacramento de la Penitencia por el ministro de este sacramento. Otros, y son los más interesantes en la materia que estamos tratando, pertenecen al *fuero externo,* y tienen por objeto regular las relaciones sociales de los fieles en orden a la santificación de las almas: tales son la constitución y organización jerárquica de la Iglesia, el establecimiento de lugares sagrados, la administración de sacramentos y sacramentales, el culto externo, el magisterio eclesiástico, la predicación de la divina palabra, la represión de errores y de prácticas contrarias a la fe y buenas costumbres, etc.; en suma, como dice León XIII, "quidquid est in rebus humanis quoquomodo sacrum, quidquid ad salutem animarum cultumve Dei pertinet, sive tale illud sit natura sua, sive rursus tale intelligatur propter causam ad quam refertur, illud est omne in potestate arbitrioque Ecclesiae" (Encícl. *Immortale Dei).* Y es de advertir que en tales asuntos goza la Iglesia de verdadera potestad legislativa, judicial y ejecutiva, con independencia de las autoridades estatales.

Así, pues, según la doctrina católica, los campos de acción del Estado y de la Iglesia son en sí distintos, como es distinta su finalidad respectiva, pero tienen numerosos puntos de contacto, tales los referentes a la moralidad de costumbres, justicia, religión, socorro del indigente, educación de la juventud, etc., los cuales al mismo tiempo que contribuyen a la prosperidad material de las naciones, objeto propio del Estado, conducen a la salvación eterna de las almas, fin propio de la Iglesia.

(14) Cfr. LEÓN XIII Encícl. *Arcanum,* 10 febr. 1880, nn. 21-23; *Immortale Dei,* 1 nov. 1885, n. 2 ss.; *Sapientiae christianae,* 10 enero 1890, n. 16; *Rerum novarum,* 15 mayo 1891, nn. 23-27 *(Iuris Can. Fontes,* nn. 580, 592, 605, 611); Pío XI, *Divini illius Magistri,* 31 dic. 1929, § *Ad Statum,* n. 22 ss. *(Acta A. Sedis,* XXII, 49 ss.), etc.

b) Disconformes con la doctrina expuesta están los múltiples errores que acerca del ámbito de la potestad de la Iglesia y del Estado han sostenido hasta nuestros días los Galicanos, Regalistas, Liberales, Socialistas y partidos afines: todos los cuales, mientras por una parte amplían desmesuradamente el campo de acción del Estado, por otra restringen proporcionalmente el de la Iglesia, bien extendiendo el del primero a todos los asuntos temporales, excluyendo absolutamente de ellos a la Iglesia, aunque tengan conexión íntima con la salud de las almas; o bien sometiendo la Iglesia al Estado en los asuntos de carácter mixto; o tal vez reservando a los poderes estatales, con exclusión de la Iglesia, toda actividad jurídica que implique coacción; o, por último, considerando al Estado como única fuente de poder y derechos frente a la Iglesia y aún al individuo.

No faltan en nuestros días autores, por otra parte católicos, a quienes más arriba aludimos, los cuales suponen que no entran absolutamente dentro de la actividad propia del Estado los *asuntos religiosos.* Concedemos de buen grado que en tales materias, como tampoco en las de *orden moral,* la intervención del Estado no es ni puede ser *autónoma,* es decir, independiente de la doctrina y normas del magisterio viviente de la Iglesia, a quien está confiada por Dios la suprema tutela y conservación incólume de tales cosas. Pero de ahí a afirmar que el Estado puede y debe cumplir su propia misión desinteresándose absolutamente de esos asuntos, media un abismo, que no puede franquear ningún católico sin oponerse a las enseñanzas de la Iglesia, según probamos anteriormente.

Pertenecen, pues, directamente a las autoridades del Estado, si han de obrar en católico, siempre bajo el magisterio de la Iglesia y en estrecha colaboración con ella, la protección y defensa de la moralidad pública y de la verdadera religión, no sólo natural, sino también positiva o sobrenatural, salva la tolerancia, aun tal vez pública, del mal moral y religioso, que los gobernantes pueden y deben observar en determinadas circunstancias, según las normas de una recta prudencia política.

V

LA SEPARACION Y LA UNION

El concepto de Separación entre la Iglesia y el Estado debe tenerse como opuesto al de la Unión que debe existir entre una y otro, según lo dicho hasta aquí. Ahora bien, es indudable que dicha Unión puede

ser más o menos perfecta. Si la Unión entre la Iglesia y el Estado es perfecta, según el ideal católico, no se concibe Separación propiamente dicha.

Pues bien, se da Unión perfecta o ideal cuando el Estado se declara *católico* y procede como tal en lo que le compete: puede ser con Concordato o sin él. En los puntos de contacto de las actividades comunes de la Iglesia y del Estado *(moralidad, religión)*, según queda dicho, la acción de los gobernantes estatales debe supeditarse a la doctrina de la Iglesia; lo mismo ha de decirse en lo referente a asuntos *mixtos*, en cuanto la intervención del Estado pueda repercutir en el elemento espiritual de tales materias, ya que lo espiritual, afectando al fin último del hombre, debe predominar sobre lo temporal.

Las actividades del Estado y de la Iglesia, de que aquí tratamos, son en primer lugar las de carácter *legislativo*, y dependientemente de éstas, las de índole *judicial* y *ejecutiva*. Es necesario, pues, que la *legislación* civil no discrepe de la canónica en los asuntos de competencia común o conexa, salvo en puntos secundarios lo convenido tal vez en contrario entre ambas potestades. En el orden *judicial* la Unión exige, entre otras cosas, que las sentencias dadas por los tribunales eclesiásticos sobre materias mixtas de su competencia, v. gr., sobre la nulidad de un matrimonio, debidamente comunicadas, surtan efectos civiles. En el vasto campo *administrativo*, como norma general es necesaria la armonía entre las respectivas jerarquías eclesiásticas y laicales, de modo que colaboren pacíficamente en las varias tareas que les incumbe de sanidad, enseñanza, beneficencia, etc. En particular diremos—contra lo que han osado defender ciertos escritores católicos de nuestros días (15)—que las autoridades del Estado, en régimen de Unión perfecta, deben prestar eficaz apoyo, incluso con empleo de la fuerza, si fuere preciso, a las autoridades eclesiásticas que lo requieran, en orden a impedir el grave daño de las almas que fundadamente es tema de la propaganda de errores contrarios a la fe y buenas costumbres (16). Mucho más se podría escribir sobre tema tan interesante, muy delicado bajo ciertos aspectos.

Nótese, sin embargo, que no es incompatible con el régimen de Unión la *tolerancia* de cultos falsos, dentro de cierta medida, siempre que graves motivos los exijan; pero tal tolerancia, si afecta al culto público,

---

(15) V. gr. B. MANYÁ, *Aspecto religioso de la unidad europea*, en "Conversaciones Católicas internacionales de San Sebastián", 1950, *Documentos*, n. 6, p. 65 ss.

(16) Cfr. E. GUERRERO, *Sobre humanismo cristiano y libertad religiosa*, en "Razón y Fe", junio 1951, p. 632 ss.

disminuye la perfección ideal de la Unión. Grado perfecto de Unión, en cuanto cabe, lo tiene *España*, menos perfecto, *Italia*, *República Argentina*, *Perú*, etc.

VI

DIVERSOS GRADOS DE SEPARACION

Los grados de Separación son muy variados; algunos de ellos se aproximan tanto al régimen de Unión menos perfecta antes indicado, que algunos autores los equiparan; ejemplo, Bélgica, donde a pesar de existir ciertas leyes contrarias a la libertad de la Iglesia católica, ésta es tenida, sin embargo, como institución de derecho público y distinguida con algunos favores. Es corriente reducir a tres las varias clases de Separación, según que el Estado, aun procediendo en materias mixtas independientemente de la Iglesia, trate a ésta con *benevolencia*, con *indiferencia* o con *hostilidad*. En la primera clase pueden incluirse todos aquellos Estados que, no obstante el sistema de Separación, tienen *plenas relaciones diplomáticas* con la Santa Sede, v. gr., *Chile;* en la segunda los Estados que, sin tener relaciones, dejan a la Iglesia y a sus jerarquías plena libertad de acción dentro del campo moral y religioso, tales son *Norteamérica* e *Inglaterra*. Por último proceden con *hostilidad* aquellos Estados que pretenden excluir de la vida pública y aún privada, si les fuese posible, o bien toda religión, v. gr., Rusia y sus satélites, o bien la actividad exterior religiosa de la Jerarquía Católica, por ejemplo *Méjico*.

VII

¿ES COMPATIBLE EL REGIMEN DE CONCORDATOS CON EL DE SEPARACION?

Resta, para terminar, una cuestión: *¿Es compatible el régimen de Concordatos con el de Separación?* Responderé brevemente, distinguiendo: Con el régimen de *Separación completa* son incompatibles los Concordatos, ya que por lo menos en la materia concordada hay unión de pareceres y voluntades entre la Iglesia representada por la Santa Sede, y el Estado, representado por el Ministro firmante y las Cortes que ratifican el acuerdo. Pero con un régimen de *Separación* parcial, en mayor o menor grado, son posibles y se dan varios Concordatos, v. gr., en Portugal, Francia, etc.



BERNARDO MONSEGU, C. P.
De los PP. Pasionistas de Santander

LA TESIS DEL ESTADO LAICO A LA LUZ DE LA TEOLOGIA Y DE LA HISTORIA

SUMARIO

I

FALSEDAD TEOLOGICA DEL LAICISMO ESTATAL

NO hay argumento más capcioso que el de querer excluir a la Iglesia de la vida política y de los cuadros civiles del Estado invocando la trascendencia de los fines propios de la sociedad religiosa, que caen fuera de este mundo y miran a la eternidad.

Este argumento presupone que el Estado debe ser laico y que debe serlo la vida pública social. Y, naturalmente, sobre esta base el argumento corre hasta cierto punto. Pero el presupuesto es falso y, por ende, lo es también la conclusión que de él deriva, tendente a excluir a la Iglesia de todo lo terreno o temporal. La conciencia política moderna considera como un hecho indiscutible que la historia pertenece por entero al principio laico que gobierna a los hombres. El cristianismo en cambio pertenece a otro mundo, su campo de acción es la teología. Entendiendo por ésta la atención a los problemas del más allá sin interferencia con los de la historia. Así piensan los demócratas laicos y liberales de la Europa que oficialmente se desentendió de Cristo.

Pero esta conclusión ni es teológica ni es sacada de la historia. Va directamente contra la historia, donde el mensaje cristiano se revela como un fermento social y político de sustancia e importancia histórica incomparable. No hay más que mirar a lo que está al lado allá y al lado acá del Calvario. ¡Qué cambio de perspectiva no sólo intelectual, sino también moral y política! Y eso que el cristianismo no se mete en la historia, según piensan ciertos adoradores de la Historia.

Los que así discurren no son fuertes, desde luego, en teología, pero ni siquiera en filosofía, ni aún en historia. Ignoran que, como notó bien

Kierkegaard contra Hegel, sólo con el cristianismo el hombre supo valorizar debidamente el tiempo, dando con la teología consistencia a la historia.

> "La Iglesia no es una sociedad política, sino religiosa. Más esto no le impide mantener con los Estados relaciones no sólo externas, sino aún internas y vitales. La Iglesia, efectivamente, ha sido fundada por Cristo como sociedad visible, y como tal se encuentra con los Estados en el mismo territorio, abraza con solicitud a los mismos hombres, y, en múltiples formas y bajo varios aspectos, usa de los mismos bienes y de las mismas instituciones.
>
> A esas relaciones externas y como naturales, por causa de la convivencia humana, se suman otras internas y vitales que tienen su principio y origen en la persona de Jesucristo en cuanto es Cabeza de la Iglesia. Pues el Hijo de Dios, haciéndose hombre, y verdadero hombre, entró por eso mismo en una nueva relación verdaderamente vital con el cuerpo social de la humanidad, con el género humano, en su misma unidad, que implica la igualdad de dignidad personal de todos los hombres, y también en las múltiples sociedades particulares, sobre todo aquellas que en el seno de esa unidad son necesarias para asegurar el orden externo y la buena organización o que, al menos, le den un mayor perfeccionamiento natural.
>
> A estas sociedades pertenecen en primer lugar, la familia, el Estado y también la sociedad de los Estados. Con ellas, como ordenación de paz, Jesucristo, Príncipe de la Paz—y con El la Iglesia, en la que El continúa viviendo—, ha establecido una nueva o íntima relación de elevación y confirmación vital" (Pío XII, *Mensaje de Navidad de 1951).*

El Papa sigue diciendo que esta inserción de la Iglesia en el organismo social humano de los distintos Estados no supone interferencia en la actividad peculiar de estos, ni intento de dominación terrena ni mucho menos pretensión de suplantar las autoridades legítimas en el campo que les pertenece, sino sencillamente favor y ayuda maternal que les presta en virtud del mandato de Cristo y con el mismo espíritu de Cristo que pasó haciendo bien a todos.

Esto mismo había hecho notar bien León XIII en la *Immortale Dei*, al decir que

> "la constitución social que acabamos de plantear no menoscaba la verdadera grandeza de los príncipes ni en cosa alguna atenta a la honra que de justicia compete a la autoridad civil; guarda incólumes los derechos debidos a la majestad y los hace más augustos y venerandos" (N. 21: Colecc. Enc., pág. 150).

Este orden cristiano que los Papas tienen en la mente al hablar de las dos potestades exige igualmente que los Estados reconozcan la supremacía espiritual de la Iglesia acatando su magisterio y prestándola el favor a que por su naturaleza y origen tiene derecho.

La concepción de la sociedad sin Dios es tan falsa como la de la historia sin Dios. Como la filosofía de la historia necesita de la teología para entenderse, así la sociedad necesita de la religión para desenvolverse. El humanismo naturalístico tiene su equivalente en el politicismo laico; como el historicismo dialéctico lo tiene en la concepción de la historia sin Providencia.

El que admite la existencia de Dios, si es historiador cabal y amigo de filosofar, no puede por menos, como ha observado Senarclens, de tener en cuenta, en una visión completa de la historia humana, los fines y las causas de esta misma naturaleza y el destino que Dios ha puesto en ella. Y, si es político o gobernante, en el régimen de la sociedad humana, tiene por fuerza que dar cabida a la consideración de esas mismas causas o planes de Dios sobre el hombre, cuya vocación eterna no puede contradecir y cuya ley de vida debe no sólo respetar, sino también favorecer y perfeccionar, no confundiendo las esferas de acción o de gobierno, sino gobernando de manera que tenga en cuenta la existencia de las diferentes esferas, sus relaciones mutuas, sus interferencias y la jerarquización y armonía con que ha de conjugarse, para el feliz ejercicio de la vida humana, tal y como Dios la ha concebido y determinado.

El fallo del elemento humano en la buena marcha de la sociedad suele obedecer a menudo a la falta de atención política prestada al elemento divino que hay en el hombre; como muchos de los fallos de la historia humana están fundados en su falta de atención a la providencia u ordenación divina. La Iglesia merece tanta atención en la conciencia política del gobernante como la merece en la reflexiva del historiador.

Si hoy, los más grandes de los historiadores, tales como Toynbee, H. Butterfield, Koneczny, Munford, etc., reconocen a la luz de la misma historia, que nuestro mundo está en crisis y que la humanidad debe volver a entrar por el camino de una recuperación moral, si quiere sustraerse al peligro de una catástrofe final, ¿no es lógico y muy conforme a la verdad de la historia y de la teología que sean, no sólo los individuos, sino también las naciones, no sólo el pueblo, sino también el Estado, quienes cooperen a crear las condiciones requeridas para que la civilización entre por los cauces salvadores que todos de consuno abandonaron?

Dispensar a la autoridad pública, a los gobernantes de la ciudad cristiana particularmente, de una acción eficaz en este sentido, que derive de su específica misión o función de encargados de la cosa pública, es cosa que por principio no puede mantener ningún teólogo, aunque en algún caso particular pueda tener su causa excusante. Y tanto menos razonable parece esta postura de aquiescencia laica o tolerante, cuanto más cierto aparece a la luz de la historia que fueron los poderes públicos, las minorías gobernantes quienes más contribuyeron a hacer de nuestro mundo moderno un mundo de adoradores de la razón y de la técnica y de profanadores de la religión y de la moral cristiana, favoreciendo y estableciendo sistemáticamente un laicismo estatal cuyos frutos perniciosos hoy recogemos.

Por donde empezó el mal, allí debe comenzar el remedio y quien más pecó a más está obligado.

Pero por lo menos no se pretenda ser más tolerantes para las concesiones al vicio y el error que para las que tienen más derecho a exigir la virtud y la verdad. Y es muy triste observar que hay católicos de mano tendida para la política sin Dios o contra Dios y en cambio la tienen siempre cerrada y en actitud hostil para los poderes públicos que siguen una política de Dios o según Dios, facilitando con los recursos del poder, sin ofensa a la intimidad de las conciencias, el cumplimiento del deber.

El mismo actual Pontífice ha alabado públicamente la

> "cordura de aquellos gobernantes que o favorecieron siempre o quisieron y supieron rendir el honor debido, con ventaja para su pueblo, a los valores de la civilización cristiana, estableciendo felices relaciones entre la Iglesia y el Estado, tutelando la santidad del matrimonio, la educación religiosa de la juventud" (*Radio-Mensaje natalicio de 1941,* AAS., XXXIV, pág. 13).

Y en el discurso al Quinto Congreso Nacional de Juristas Católicos Italianos del 6 de diciembre de 1953, enfrentándose directamente con el problema de la autoridad pública y la libertad religiosa, expone claramente lo que es tesis y lo que es hipótesis en este asunto. En el terreno de la tesis está la afirmación de que

> "ninguna autoridad humana, ningún Estado, ninguna Comunidad de Estados, sea cual fuere su carácter religioso, puede mandar o autorizar positivamente, enseñar o hacer algo que sería contrario a la verdad religiosa o al bien moral".

Esto es tan contrario a la naturaleza—añade—que ni Dios mismo podría hacerlo. En el mismo terreno de la tesis está esta otra afirmación del Pontífice:

> "Lo que no responde a verdad y regla moral no tiene objetivamente ningún derecho a la existencia ni a la difusión ni a la acción".

Y en cuanto a las relaciones entre la Iglesia y el Estado el ideal católico es uno, como lo es el ideal divino. Y aspiración hacia el mismo son todos los concordatos, tratados, convenciones y *modus vivendi* que la Iglesia realiza en la historia, consiguiendo más o menos, tolerando menos o más.

> "Los concordatos son para ella expresión de la colaboración entre la Iglesia y el Estado. *En principio, o en tesis,* ella no puede aprobar la completa separación de los dos Poderes".

Luego, en el terreno de la hipótesis o transacción circunstancial, para evitar males mayores o conseguir bienes mayores, está el no perseguir el error o tolerar el mal "en determinadas circunstancias"; "El hecho de no impedir por medio de leyes públicas y de medidas de coerción el error religioso o mal moral, hecho justificable en aras de un interés superior y más vasto", pues así Dios tolera el mal con vistas al bien. La fórmula de tolerancia, y a forciori la de libertad de cultos, sólo hipotéticamente y con vistas a un bien mayor puede defenderse. Y es la prudencia cristiana la que dirá en cada caso si es procedente adoptarla. Pero esa fórmula no será nunca la tesis ideal regida por la verdad católica y ningún católico puede convertir esa hipótesis en tesis sin confundir la historia con la teología, la verdad necesaria con su aplicación prudencial o contingente.

La dificultad de aplicar a raja tabla la verdad de los principios cristianos en todas las circunstancias no es razón para impugnar su verdad convirtiendo en daño de la misma la benignidad o condescendencia que tiene con la flaqueza humana. La tolerancia de un mal menor para evitar mayores males no hace del mal menor nunca un bien. He ahí por qué León XIII, al paso que reconocía el triste hecho de esas aludidas circunstancias y por consiguiente la legitimidad de la tolerancia religiosa, añadía:

> "A pesar de todo, hay que reducir al mínimo los límites de la tolerancia; si, por razón del bien común, puede la ley humana y aún debe tolerar el mal, no puede sin embargo aprobarlo y quererlo por sí mismo; pues el mal, siendo por sí mismo privación

del bien común, repugna al bien común, que, en cuanto es posible, el legislador ha de querer y ha de proteger".

Y en todo caso la triste historia de los hechos no ha de quitarnos el recto sentido de la verdad, reconociendo a todos los hechos unos mismos derechos. Objetivamente esto es falso, como Pío XII lo ha dicho bien claramente en el discurso citado:

> "Con esto, dice, quedan esclarecidos los dos principios a base de los cuales hay que determinar en cada caso concreto la respuesta a la gravísima cuestión sobre la actitud del jurista, del hombre político y del Estado católico respecto de una fórmula de tolerancia religiosa y moral de contenido a tono con lo ya expuesto y digna de tenerse en cuenta por la Comunidad de Estados. El primer principio es: lo que no responde a verdad y a norma moral no tiene objetivamente algún derecho ni a la existencia, ni a la propaganda ni a la acción. El segundo es: frenarlo por medio de leyes estatales o disposiciones coercitivas puede, sin embargo, no ser conveniente en determinadas circunstancias y la tolerancia justificarse en aras de un bien superior y más vasto".

Pero ¿y quién juzgará en última instancia de esa conveniencia o inconveniencia, justificación o injustificación? Desde luego toca a la prudencia cristiana examinar el pro y el contra de una decisión política a propósito. Pero esta prudencia debe ir iluminada por la verdad de los principios católicos que deben siempre quedar a salvo, principios que esencialmente son contrarios al indiferentismo y al laicismo estatal o político erigido en principio de gobierno.

Estos principios los ha formulado y urgido en práctica el actual Pontífice reinante, y en la moderna coyuntura histórica. Lo que quiere decir que hoy los Estados católicos existen o deben existir, porque, si no, el Papa estaría hablando a tontas y a locas, pensando en la Edad Media en vez de pensar en lo que tiene delante.

A tenor de las enseñanzas de la *Mystici Corporis* hay que concebir la *civitas* cristiana constituída por dos sociedades perfectas, la política y la religiosa, pero sincronizadas y simbiotizadas de manera que no resulte sino un solo orden cristiano, histórico y teológicamente ya el único verdaderamente humano (1). La Iglesia es una sociedad perfecta, con todos los requisitos de poder y de acción para conseguir su fin en orden al hombre. Es por tanto independiente del Estado. Pero no es el Estado mismo. Estado e Iglesia son dos sociedades perfectas que por su finalidad, por el sujeto sobre que trabajan y por la fuente de su

(1) AAS. XXXV, 224.

autoridad, que es siempre Dios, reclaman no la independencia o, por mejor decir, separación y menos la oposición de intereses, sino la colaboración y asociación para la plena realización de los planes divinos sobre el hombre.

No se puede, en aras de un irenismo político muy en boga, recusar en esta materia las enseñanzas que la misma Iglesia en su magisterio oficial y ordinario nos ha venido dando a través de los tiempos. Las circunstancias de hoy, por muy distintas que sean de las de ayer, no pueden llevarnos a alterar la eterna verdad de los principios cristianos, convirtiendo en tesis lo que acaso no pasa de ser más que una hipótesis injustificada o justificable sólo en línea de tolerancia o mal menor. Y en esta cuestión de la Iglesia y el Estado, del genuino ideal de una *civitas* cristiana, las circunstancias del mundo moderno, configurado con arreglo a los principios del liberalismo racionalista y el laicismo político, son una tentación para el católico, que se ve expuesto a falsear, en aras de una acomodación excesiva a los nuevos tiempos, la verdad permanente de la doctrina católica.

Hay católicos que en semejantes circunstancias hacen una tesis de la sustancia laica del Estado, negándole a éste, cualquiera que sea, el derecho a ser confesional o proclamarse religioso, aunque se trate de un Estado donde la mayoría de los súbditos profesan la religión católica. Fresca está en la memoria la reacción democristiana de ciertos sectores católicos ante la proclamación de España como Estado católico, declarando el catolicismo religión del Estado. Del caso español han hablado muchos, y al socaire del mismo se ha hecho campaña política de baja ley y, lo que es peor, se han sentado afirmaciones poco compatibles con la doctrina del magisterio eclesiástico.

Este Magisterio, como recordaba con acierto y autoridad el Cardenal Ottaviani (2), no ha desmentido jamás los postulados de un orden cristiano que alcanzan por igual al hombre en lo que tiene de tal y en lo que tiene de ciudadano. La sociedad, no menos que la humanidad, viene obligada a la religión. Y los Estados no pueden, de suyo, conducirse como si Dios no existiera, sin ofender o dañar al mismo tiempo a Dios y a la humanidad. Las palabras son de León XIII.

> "Civitates non possunt, citra scelus, gerere se tanquam si Deus omnino non esset, aut curam religionis velut alienam nihilique profuturam abiicere" (3).

---

(2) CARD. OTTAVIANI, *Doveri dello stato cattolico verso la religione*. Roma, 1953. Cfr. *Church and State: Some present problems in the light of teaching of Pope Pius XII*, en: "The American Ecclesiastical Review" 128 (1953) 321-334.

(3) *Immortale Dei*, en "Acta Leonis XIII", vol. V, pág. 123.

Y condenando el absolutismo y el indiferentismo estatal, acentuaba la ilicitud con que los gobernantes se erigen a sí mismos en norma y criterio de moralidad, cosa tan contraria a la razón como a la justicia y a la verdad cristiana.

Pero como no es nuestro intento exponer aquí la mente del Magisterio eclesiástico en la materia, sino sencillamente declarar cuál es la instancia histórico teológica de la *civitas* cristiana en línea de principios, no vamos a seguir citando documentos. Los más expresivos los citamos en nota. Y como síntesis de ellos considérese la Carta que la Sagrada Congregación de Seminarios y Universidades dirigió a la Jerarquía del Brasil el 7 de marzo de 1950. En ella se considera un error condenado por la Iglesia y que deben evitar los cristianos el Liberalismo, como sistema que desconoce o niega la supremacía natural de la Iglesia con relación al Estado, que admite o alienta la separación de los dos poderes, que recusa a la Iglesia el poder indirecto en materias mixtas, que afirma la indiferencia o neutralidad religiosa del Estado y su deber de conceder la misma libertad a la verdad que al error, al paso que rechaza para la Iglesia, aun en regiones de mayoría católica, toda posición de privilegio o de favor. Y advierte que, si es verdad que las circunstancias pueden obligar a una tolerancia de cultos, allí donde tales circunstancias no se den los derechos de la verdad deben ser mantenidos y el ideal sustentado. Lo contrario es traicionar la fe y promover el indiferentismo (4).

II

LA CONCEPCION CATOLICA DE UN ORDEN CRISTIANO, INCOMPATIBLE CON LA TESIS DEL ESTADO LAICO

La doctrina católica acerca de las relaciones entre Iglesia y Estado y la interferencia de las dos potestades es más fácil de formular teórica y especulativamente que histórica y prácticamente.

Un estudio histórico del derecho público eclesiástico resultaría no menos interesante que complicado. Sin intentar meternos por este ca-

(4) Cfr. Pío VI, *Quod aliquantum* (10 marz. 1791); Pío VII, *Diu satis* (15 mayo 1800); León XII, *Quo graviora* (13 marzo 1825); Pío IX, *Quanta cura* y *Syllabus;* León XIII, *Immortale Dei, Libertas* y *Sapientiae Christianae;* Pío XI, *Divini Redemptoris* y *Non abbiamo bisogno;* Pío XII, *Summi Pontificatus,* en AAS. XXXI y *Lettera per la XIX Settimana Sociale italiana* (19 oct. 1945), en AAS. XXXVII.

mino, podemos aquí hacer notar, teniendo en cuenta los estudios de los especialistas en la materia, que, a la luz de lo que dan de sí los escritos de canonistas y teólogos, no cabe duda que la Edad Media y la Edad Moderna presentan dos puntos de vista muy diferentes a este propósito.

En la perspectiva medieval todo está dominado por la concepción unitaria del pueblo cristiano, del orden cristiano. No es que se confundieran las dos potestades ni siquiera, como ha notado muy bien en su magnífico libro (5) Onory, que la idea de Imperio civil y hasta de nacionalidad pasará desapercibida para los canonistas. Precisamente el mismo Onory demuestra cómo los decretistas de 1140 a 1234 elaboraron, por una parte, la teoría del poder espiritual y de la potestad indirecta y, por otra, la de la soberanía estatal. Lo que sucedió sencillamente fué que la perspectiva medieval, con su concepción unitaria del orden cristiano, síntesis de lo temporal y de lo espiritual, no dejaba margen a este otro punto de vista moderno, según el cual ya no hay verdadera síntesis o armonía de poderes diferentes, para realizar el único orden cristiano, sino más bien disgregación, separación o independencia absoluta. Ya no es un orden sólo, son dos órdenes yuxtapuestos sin interferencia de actividades.

Cuál de las dos perspectivas sea más cristianamente ideal y más católicamente acertada no parece pueda caber duda en determinarlo, si la determinación se hace sobre el terreno de los principios y no de su aplicación prudencial. La conveniencia de un solo orden cristiano es tan lógica y natural como lo es la de un solo orden humano, comprensor de los hombres todos y de las actividades todas de la humanidad en función de armónica universalidad.

La unidad del género humano reclama una concepción unitaria de la historia y de la convivencia pacífica de todos los pueblos por encima de particulares y accidentales diferencias. La unidad del Redentor y la universalidad de la Redención, tan amplia en dimensiones de aplicación como la humanidad misma postula igualmente la instauración de un solo orden cristiano, donde todo y todos, salva la pluralidad y la distinción de elementos, cooperen armónicamente a su realización.

En la Edad Media la unidad del orden cristiano pareció fundarse más bien que en la unidad del hombre, a la vez ciudadano y cristiano, en la unidad de la sociedad misma, concebida como Iglesia y Estado a la vez. La Iglesia, supremo valor, venía así a tener una intervención a veces demasiado directa sobre lo civil y político. Con León XIII se han modificado un poco los conceptos, proclamándose la autonomía

(5) S. M. ONORY, *Fonti canonistiche dell'idea moderna dello Stato.* Milano, 1951.

relativa de los dos poderes por orden a sus fines específicos, sin negar la supremacía de lo espiritual. Pero la modificación o progreso ha sido, como advierte el P. Murray, *eodem sensu, eademque sententia,* ya que lo sustancial permanece idéntico y estable, a saber: que la *civitas* cristiana no puede concebirse sino como síntesis de los dos poderes o de las dos sociedades, colaborando juntas a la realización del bien humano, que, históricamente, ya no es concebible sino dentro del orden cristiano, dada la unidad del fin último sobrenatural que ni el Estado mismo puede o debe ignorar. El laicismo estatal y la indiferencia religiosa de la sociedad política son cosas, creemos, radicalmente contrarias al buen ser de la sociedad humana y desde luego al justo concepto de la civitas cristiana (6).

Y basta observar lo que pasa en nuestro derredor para convencernos de ello.

> "Sin religión—decía el episcopado norteamericano en la asamblea anual del 1952—esta vida con sus disgustos, sus incertezas, su dureza y su dolor, no es más que un caminar en la sombra, una comedia bufa, tan pronto vista como desapreciada, sin dejar rastro de sí". Por eso—añadían los señores obispos—es necesario que los hombres se unan todos y cooperen con todas sus fuerzas a la satisfacción de las humanas necesidades. Pero esta unión y esta cooperación sólo se dará y resultará eficaz cuando se base en los principios de la justicia y de la caridad cristianas que toman su fuerza cohesiva de la religión que nos une a Dios.

Frente al desorden del mundo moderno, Dawson ha hecho notar en uno de sus libros (7) que el individualismo egoísta lo mismo que el socialismo absolutista y el militarismo nacionalista son simplemente la consecuencia de la aplicación a la vida política de la teoría evolucionista y de la concepción mecanicista y materialista del progreso.

El mensaje de Cristo es un mensaje de salud, dado en el tiempo y para el tiempo, con vistas a la eternidad. Es un mensaje histórico, tan lleno de teología como de historia. La finalidad primordial de este mensaje no es la salud material ni el progreso técnico del individuo o de las naciones. El protestante Butterfield (8) ha combatido muy bien el punto de vista erróneo de los que reducen la misión primordial de Cristo y de su Iglesia a mirar por el progreso humano de los pueblos, justificando por esto su existencia y su divinidad. No es esa la misión

---

(6) Cfr. *Leonis Papae XIII Allocutiones, Epistolae, Constitutiones,* I y II. París 1887.

(7) Chr. Dawson, *Progress and Religion.* New York 1934, pp. 19-20.

(8) H. Butterfield, *Christianity and History.* London, 1950.

primera o capital de Cristo ni de la Iglesia. La salud que ante todo trae Cristo y promueve el mensaje cristiano es la salud ética y sobrenatural de los hombres. Este solo fin basta a justificar por sí la venida de Cristo y la misión histórica de la Iglesia.

Esto no obstante hay que guardarse también de reducir la eficacia del mensaje cristiano a un plano puramente ético y excesivamente espiritualista, como si el progreso material de las naciones y el bienestar corporal de los hombres le fueran indiferentes o contrarios. Defecto en que parece incurrir Butterfield al condenar la primera actitud indicada. La verdad es que ni la prosperidad material de las naciones se puede presentar como argumento en pro ni en contra de la verdad cristiana ni la victoria ni el éxito terrenal son prueba del buen derecho o de la justicia de una causa.

La teología cristiana considera todos los acontecimientos sobre un plano providencial, que permite el triunfo del dolor y del mal sobre el mundo, aún a costa del inocente, sin que de ello quepa sacar argumento favorable al que triunfa ni desfavorable al que sufre. Y el ejemplo de Cristo y de su Iglesia son una buena lección.

Hay una urgencia o instancia cristiana que pesa lo mismo sobre las ideas que sobre las instituciones, cuando el ideal cristiano se quiere tener o en la doctrina o en la vida. Y la circunstancial imposibilidad de realizar ese ideal y la misma conveniencia moral de no urgirlo en determinadas circunstancias no debe hacernos perder de vista el ideal, y de trabajar por acercarnos a él lo más posible. Pues, si acaso son muchos los beneficios que se siguen de esa nuestra provisional o circunstancial renuncia a lo ideal por atender a lo real, que pide tolerancia para el mal menor en aras de un bien mayor; también es cierto que no es por los fines por lo que se justifican los medios ni es por la utilidad como se hace juicio de la verdad.

Esto va dicho pensando en aquellos que mirando al bien que para la causa católica ha tenido en ciertos casos la separación de la Iglesia y el Estado, la libertad de cultos, arguyen de ahí la bondad de un sistema político y quieren convertir la tesis en hipótesis y la hipótesis en tesis. A ellos parece pertenecer el P. Murray. Respondiendo a estos señores, que parecen hacer excesiva cuenta del hecho norteamericano, el P. E. Hartnett les recordaba muy oportunamente (9) las palabras con que León XIII al paso que hacía el elogio de la legislación americana, digna de alabanza, dada la peculiar posición de la Iglesia en ese país

(9) E. Hartnett, S. J., en "América", 24 mayo 1952.

y dada la idiosincrasia del pueblo mismo, advertía que: "Sin embargo, aunque todo eso sea verdad, sería erróneo sacar de ahí la conclusión de que en América está el tipo ideal de lo que la Iglesia quiere sean las relaciones entre ella y el Estado, o que sea universalmente lícito y expediente para Estado e Iglesia el estar como en América, separados y divorciados" (*Longinqua oceani,* enero 1895). Y añadía que esos frutos de la Iglesia americana, aunque buenos "podrían ser mejores si, en adición a la libertad, gozara del favor de las leyes y la protección de la autoridad pública".

También el P. G. W. Shea (10) recuerda este sentir de León XIII y cómo, además, en la *Libertas praestantissimum* reprueba la sentencia de los que opinan que el hombre tiene libertad para escogerse la religión que quiera y practicarla como le plazca. La verdad es la norma de la libertad, y el principio de la neutralidad religiosa por parte del Estado es un error. No es el hecho americano el ideal de la Iglesia e incumbe a los que opinan lo contrario el probarlo teóricamente y el probar que la Iglesia ha renunciado a ese ideal o esa tesis.

Esta gran tesis cristiana no puede desvirtuarse ni menos negarse por los abusos cometidos de una y otra parte, ora en nombre de un absolutismo político-religioso, de tipo medieval o protestante, ora de un absolutismo estatal, de tipo galicano, liberal o modernista.

Ni la Iglesia es el Estado ni el Estado es la Iglesia, sino que ambos están en el mundo para perfeccionarlo según sus respectivos cuadros de acción, pero sin dañar, antes bien tratándose de ayudar mutuamente para que el ideal de restauración cristiana, a que nada ni nadie de cuanto hay en el mundo queda sustraído, triunfe en el tiempo, según los planes de Dios en su Cristo.

La confesionalidad del Estado y la tesis del Estado *per se* cristiano son cosas que están por encima de los abusos que la Iglesia metida en el Estado o el Estado metido en la Iglesia hayan podido cometer. La tesis del Estado *per se* laico es una doctrina reñida esencialmente con el cristianismo. Y no comprendemos la posición contraria de Maritain y otros como el P. Congar, que refiriéndose a las tesis tradicionales de la confesionalidad del Estado, se pregunta

> "si ellas están vinculadas a la esencia misma del cristianismo, como se cree generalmente". Para responderse: "No estoy seguro de que en el estado actual de la teología sobre este punto, la hipótesis de un Estado neutro confesionalmente y separado de la Iglesia

(10) GEORGE W. SHEA, *Spain and religious freedom,* en "The American Ecclesiastical Review" vol. 127, pp. 161-172. Cfr. vol. 123 sept. 1950.

deba ser considerada como una excepción deplorable. La teología que así piensa creo que no está a la altura del problema actual" (11).

Dicen algunos, y el dicho está en la mente de todos los que abogan por un Estado laico en los tiempos actuales, que hay que dar carta de naturaleza a la tesis del Estado laico porque, aunque ciertamente opuesta al pensamiento católico tradicional, es más congruente con el espíritu moderno, es tesis más actual. Como si la verdad de la teología no tuviera otra medida que su actualidad, o la verdad de los principios de aplicación práctica dependiera de la contingencia de esa misma aplicación prudencial.

Vialatoux y Latreille afirman a cara descubierta que la tesis de la laicidad del Estado es la verdadera tesis católica, como secuela de la verdad cristiana acerca de la libertad del acto de fe. Libertad que mata todo Estado que se declara jurídicamente confesional, al poner fuera de la nación a quienes no profesen la religión del Estado. Afirmación falsa por lo que tiene de parcial visión del conjunto de la verdad cristiana y de paralogismo en la deducción (12).

A quienes con este espíritu de convivencia con los partidarios de mala causa y de falta de decisión y entusiasmo por la causa del integralismo católico salen a la palestra de la lucha por una política cristiana, hacía muy bien en recordarles el Cardenal Ottaviani, en un discurso sobrado famoso, aquellas palabras de León XIII:

> "Et ex hac parte cavendum ne quis opinionibus falsis aut nullo modo conniveant, aut *mollius* resistat quam veritas patiatur" (13).

Por miedo, en efecto, de ser acusados de retrogrados o, como dice Ottaviani,

> "de querer volver a la Edad Media, algunos de nuestros escritores no se sienten con ánimos para mantener las posiciones doctrinales afirmadas por las Encíclicas y que son parte del depósito perteneciente a la vida y al derecho de la Iglesia en todo tiempo" (14).

---

(11) Y. Congar, *Lettre sur la liberté religieuse,* en "Documentos" 2 (1949) 145.

(12) *Cristianismo y laicidad,* en "Documentos" 4 (1950) 28-62.

(13) *Immortale Dei,* en "Acta Leonis XIII", vol. V, p. 148.

(14) Card. Ottaviani, *Doveri dello Stato cattolico.* Roma, 1953, p. 7. Cfr. J. Curtney Murray, *Current Theology on religious freedom,* en "Theological Studies" X (1949); *Contemporary orientations of catholic Thought on Churche and State in the light of History,* en "Theological Studies" (1949), n. 2.

Ahora bien, les recuerda a estos teólogos el eminentísimo Purpurado, si hay alguna verdad cierta e indiscutible entre los principios generales del derecho público eclesiástico, esa es la del deber de los gobernantes de un Estado, compuesto en su casi totalidad de Católicos y regido lógicamente por católicos, de profesar socialmente su Religión. "El Estado tiene el deber de profesar también socialmente su Religión". Y es vergonzoso que haya católicos que tratan con más acrimonia al Estado que se profesa católico en un país católico y regido por católicos, cuando *tolera* simplemente a las otras confesiones, que a un Estado, que se profesa laico ateo, en un pueblo de mayoría quizás religiosa, cuando al mismo tiempo persigue rabiosamente, sin tolerarla, la verdad católica.

Este contrasentido es hijo de una doble flaqueza en ciertos pensadores que se dicen y son sin duda alguna verdaderos católicos. Flaqueza o debilidad, como suele decirse, para mantener el radicalismo cristiano frente al radicalismo del error; timidez por un lado y secreta simpatía por otro frente a la mentalidad moderna. El otro lado débil de esta postura de ciertos católicos está en una especie de resentimiento que les lleva a ver con malos ojos la suerte feliz de un Estado que ellos no pueden compartir en su nación. Es algo así como el pesar del bien ajeno, pesar que en cuestiones aparentemente políticas parece gravar muy poco sobre ciertas conciencias. En política todo parece lícito. Y hasta parece serlo el combatir los más ciertos principios de la política cristiana o del derecho público cristiano, si estos principios los encarna España o por lo menos la España de Franco.

III

PREMISAS Y CONSECUENCIAS DE LA GRAN HEREJIA LAICA

Lo que la moderna concepción laica de la *civitas* tiene de más antihistórico y antiteológico es, no su sentido de la libertad y de la autoridad ni siquiera de la Iglesia y de la religión, con tener todo esto mucho, sino sencillamente su mismo postulado laico, puesto a la base de su concepción de la vida pública y social.

De semejante postulado brotan naturalmente todos los demás que los Estados laicos proclaman, como brotan todas las consecuencias de

subversión política y lucha de clases hasta llegar al comunismo, fruto final del laicismo político que abrió una nueva era a la cristiandad europea.

El Estado laico y la política laica no tienen por qué reconocer a su lado ninguna otra potestad que se erija en sociedad pública sobre base esencialmente religiosa, cual es la Iglesia. El laicismo tenía que negar y negó el dualismo gelasiano de la *civitas* cristiana. Sin Dios, en la sociedad no hay por qué mantener una Iglesia. Frente al orden cristiano, que reconoce a Dios, a la Iglesia y a la revelación, un orden puramente humano sin Dios, sin Iglesia y sin revelación. La razón le basta al Estado laico para gobernarse y para gobernar.

Consecuencias muy lógicas, pero cuya falsa premisa bastaría para hacerla ver lo atroz de las consecuencias políticas que de esa lógica vinieron. Por un lado, revoluciones y rebeliones contra el poder constituído; porque donde no hay Dios, no hay obligación de conciencia y los vasallos desconocen la virtud de la obediencia para confiarlo todo a la violencia. Por otro, absolutismos y tiranías, porque los gobernantes sin Dios hacen de su voluntad ley. Y como la ley de la mayoría, tan en boga en las modernas democracias, está sin base religiosa, la fuerza ora del número ora del más poderoso o más astuto será la que prácticamente impere en el mundo, llenándolo de déspotas o de regímenes totalitarios, aunque se digan fruto del sufragio universal.

Ni el anticlericalismo liberal ni el anticristianismo comunista tienen nada de sorprendente o extraño, supuesto el postulado laico de la civitas humana. Y sobre ese postulado se ve igualmente lógico e inevitable el amoralismo de las costumbres y el paganismo de las naciones que se dicen cristianas.

Un Estado laico no sólo se erige a sí mismo en suprema autoridad, sino que llega lógicamente a identificarse con la sociedad misma. Y esto hizo efectivamente el Estado moderno, como ya notó León XIII en la *Immortale Dei*, subordinando a sí la religión, la familia, la persona.

El Estado moderno—decía León XIII—da la primacía absoluta a lo político y se considera a sí mismo como soberano en la sociedad, que prácticamente reduce a una cosa con él. Por consiguiente rechaza cordial y rabiosamente la concepción medieval de una Iglesia como soberana dentro del Estado o al lado del Estado. Y en nombre de la razón abomina de la Revelación que esa Iglesia predica. Apostasía en consecuencia de todo lo cristiano, como incompatible con el laicismo entrañado por la sustancia del Estado moderno.

En nombre de la autonomía de la razón humana, proclama el culto de la libertad humana, que no está sujeta a más ley que la de la propia

razón. Nada de moral heteromana. El hombre se es ley a sí mismo y él se construye su propia religión. La sociedad política, que no es más que la asociación de individuos autónomos, goza de la misma autonomía. Su soberanía es plena. A nada se subordina y nada escapa a su dominación. Y como no reconoce nada superior a él, la religión no tiene razón de ser. Mejor dicho, el Estado se erige en religión, adorándose a sí mismo. Por su definición, el estado moderno es laico y los ciudadanos que lo componen, si pueden privadamente tener religión, públicamente no pueden tenerla sino por graciosa concesión del Estado, y todas las asociaciones religiosas quedan subordinadas y controladas por la suprema de la nación estado, fuente de todos los derechos ciudadanos y soberano indiscutible de todo.

Semejante concepción del Estado se traduce prácticamente en una situación histórica de opresión y de persecución para la religión católica, por una razón muy sencilla. Los postulados de esta son radicalmente contrarios a los principios sobre que se basa la concepción del Estado moderno. Por eso, el Estado moderno coloca o se coloca frente a la Iglesia en una postura de beligerante, porque la considera su enemiga.

Los dos postulados básicos del Estado moderno son inaceptables para un católico: el que asienta la supremacía absoluta del poder político sobre todo otro poder y el que implica una concepción racionalista de la libertad y de la vida. Absolutismo y laicismo son incompatibles con la verdad cristiana acerca de la sociedad.

La dualidad de los dos poderes: civil y religioso deben fundirse en la superior unidad del orden cristiano, que no los confunde sino que los armoniza, jerarquizándolos debidamente, dando al César lo que es de César y a Dios lo que es de Dios. La coordinación e interacción de las dos sociedades, de la Iglesia y del Estado, es exigida por el hecho de ser el mismo hombre a la vez ciudadano y cristiano.

Este unitarismo cristiano no destruye, en su aplicación social y política, las diferencias sociales, nacionales o políticas, sino que las sublima y supera, algo así como la gracia, inserta en cada individuo, no destruye las diferencias temperamentales o de carácter, aunque a todos los unifique en un mismo ideal divino, imponiendo unidad en el fin último y en la obligación que a todos urge de trabajar según sus fuerzas y estilo por la realización del plan divino o cristiano.

Que así debe ser se deduce incluso de la histórica consideración del proceso evolutivo de las doctrinas en torno a las dos potestades, la civil y la religiosa. Esos aludidos canonistas medievales, a pesar del auge que pudo tener entonces la idea de un solo señor y una sola po-

testad absoluta, ya fuera a base de una mística imperial ya de una exaltación política de la potestad pontifical, fueron los que sentaron las bases de las modernas concepciones de la soberanía nacional o política, transfiriendo a los Estados o reinos la autonomía que parecía exclusiva del Imperio. Dentro de la idea imperial cabían muy bien ya entonces las diferencias de reinos y de regímenes, sin faltar a la concepción unitaria del pueblo cristiano. Y los canonistas sabían hablar de la internacionalidad del derecho cristiano sin desconocer o negar la nacionalidad reflejada en su situación histórica.

Por lo que toca a la convivencia o interacción de las dos potestades, civil y eclesiástica, el principio unitario de su concepción cristiana del orden humano universal les llevaba naturalmente a reconocer la supremacía e independencia absoluta del poder pontifical, que no está sometido al juicio de ninguna otra potestad y sin embargo los somete a todos a sí por orden al interés espiritual que puede entrar en juego en el ejercicio de toda potestad. El Papa resultaba así el juez espiritual de todos los reinos concebidos dentro de un internacionalismo cristiano.

Era como de rechazo el modo en que la potestad civil caía bajo el imperio de la espiritual, *ratione peccati.* No es que se creyera que el Papa por serlo tenía potestad sobre lo temporal, sino sencillamente que se creía, pensando cristianamente, que todo, indirectamente, podía servir a la causa cristiana o caer dentro de la esfera espiritual de la Iglesia.

Soloviev opinaba que la realización del ideal humano por que debe laborar la humanidad misma lo ha querido Dios hacer depender de la cooperación de las dos sociedades que hay sobre la tierra: la religiosa y la política. Consideraba, al final de su vida por lo menos, cuando ya maduraba su conversión al catolicismo, que es un absurdo pensar que la vida humana está dividida en dos hemisferios pasivos el uno frente al otro. El hemisferio donde manda César y el hemisferio donde manda la Iglesia. No, el orden natural humano lo componen ambos hemisferios y no es la pasividad, el aislamiento, sino la cooperación y la subordinación mutua lo que debe dar la realización del ideal humano, que está en el esfuerzo que los hombres ponen por que venga el reino de Dios sobre la tierra.

La política sin religión, atea o laica, lleva naturalmente a un materialismo utilitario o edónico en la vida social, como la civilización sin Dios conduce inevitablemente a un exclusivismo técnico o, si se quiere, a una perfección técnica que puede acabar con la misma civilización, según el caso temible de la hora presente.

El sano progreso humano reclama el perfecto dominio del hombre sobre todas las cosas del mundo, comenzando por sí mismo. Al triunfo

de Dios en el mundo puede servir también la técnica y la actividad humana, propiamente tal. Pero la fuerza principal para conseguir el ideal cristiano sobre el mundo no está en eso, sino en que todas las formas de actividad puramente humana se subordinen y cooperen en todos los órdenes de la vida a la fuerza divina que por Cristo Dios puso a nuestra disposición a fin de que fuera posible lo imposible.

La conciencia que el espíritu humano tiene de sí mismo no es sólo conciencia de lo que es sino también de lo que debe ser. Deber ético ante todo, por orden a un fin supremo que todos pueden alcanzar y todo debe ayudar a conseguir.

El error básico de la moderna política europea y la característica más fundamental y difusa que preside la concepción estatal de los sistemas políticos nacidos de la siembra ideológica de la Reforma y la Revolución Francesa está en el monismo de la soberanía política, que hace del Estado el señor absoluto de la sociedad y, en las materias mixtas, lo que permite a la Iglesia es eso, una permisión, sin concederla en teoría verdadero derecho social alguno. De ahí que casi todos los Concordatos hayan resultado una especie de compromiso donde la Iglesia era la que pedía y el Estado el que concedía, éste haciendo de señor y aquélla de suplicante.

El absolutismo estatal es la gran herejía política de la Europa moderna, de las modernas nacionalidades, ora se llamen democracias, ora monarquías, ora repúblicas. Después de un estudio profundo de la historia de la Revolución francesa la conclusión capital a que llegó Ranke fué precisamente ésta: que no es la soberanía del pueblo sino el absolutismo estatal el fruto de esa Revolución. Sociedad y Estado se han identificado y en cada nacionalidad el Estado es el señor absoluto de la sociedad. Al programa de la estatificación de la sociedad la Revolución agregó muy pronto otro de descristianización de la misma, por la proclamación del laicismo oficial y público.

> "La Revolución, dice Latreille recogiendo una tesis del jacobino Mathiez, no era en sus principios una empresa de transformación religiosa dirigida contra el culto nacional; pero en un momento dado, durante la gran crisis del Terror, la Revolución opuso al catolicismo nuevas concepciones religiosas en contraste antagónico con el mismo" (15).

La cosa más nueva para la Iglesia, acostumbrada en todo tiempo a persecuciones, vejaciones, herejías, destierros, servidumbres y mani-

(15) A. LATREILLE, *L'Église catholique et la Révolution française*. Paris 1946, p. 129.

pulaciones políticas que querían servirse de ella como de instrumento de regalismos maquiavélicos, fué, en el tiempo nuevo de la moderna democracia, la laicización absoluta del Estado y de la vida política.

> "Por primera vez en los anales de la historia moderna—escribe Brunn—la *civitas humana* fué presentada inequívocamente como la suprema realidad en lugar de la *civitas Dei;* y por primera vez la autoridad de la razón fué lisamente reconocida oficialmente como superior a la de la revelación, y la doctrina de la perfección humana (que en breve se formulara como la doctrina del progreso) ocupó el puesto de la doctrina de una redención milagrosa" (16).

El Estado-Nación se idolatró a sí mismo, adorando el bien temporal como el único bien que puede labrar la felicidad humana sobre la tierra y la técnica como la única fuerza para realizar el auténtico progreso de los pueblos, haciendo prósperas a las naciones. El orden temporal y político fué concebido entonces como fin en sí mismo, de ahí su secularización total y la pretensión, no ya únicamente de servirse de la Iglesia, como a veces aconteció en tiempos pasados, sino de excluirla en absoluto de la vida pública, considerando al Estado como norma suprema de la moralidad pública y al pueblo como fuente única de toda autoridad. Los modernos Estados ya no necesitan ni de Dios ni de su Iglesia. Ellos se bastan a sí mismos y tienen la potestad absoluta.

A este totalitarismo político y estatal conspiraron de cunsuno los filósofos y los revolucionarios de la moderna Europa, como han comprobado y demostrado profundos historiadores (17). Y la democracia, que se llamó a sí misma liberal, engendró o constituyó en sí misma un monismo totalitario estatal, donde se dieron cita los mayores vicios y errores de las pasadas edades: el racionalismo individualista y el absolutismo político, como muy bien y solemnemente lo dirá, estigmatizándolos, el *Syllabus* en las proposiciones 3 y 39. La primera proposición, nota oportunamente, en un estudio sobre *la Iglesia y el totalitarismo democrático* (18) el P. Murray, S. J., es la raíz del monismo laico, que penetra ese totalitarismo democrático; la segunda, es la fórmula pura de ese totalitarismo.

Todo es política en la moderna concepción de la *civitas* humana. Y el Estado es la fórmula plenaria de esa política. Su soberanía es abso-

(16) G. BRUNN, *Europe and the French Revolution: 1799-1814,* New York 1938.

(17) A. DEBIDOUR, *Histoire des rapports de l'Église et de l'Etat en France de 1789-1870.* París 1911; C. DAWSON, *Beyond Politics.* New York 1939.

(18) J. CURTNEY MURRAY, *The Churche and totalitarian Democracy,* en "Theological Studies" (1952), n. 4.

luta. Lo bueno y lo verdadero es lo que resulta útil al Estado. La razón es el único y supremo criterio para todo. Sobre esa base, el laicismo es postulado esencial de los modernos Estados. Y como el Estado es el valor absoluto, su constitución laica excluye toda religión oficial, y exige, además, que todo otro interés religioso o eclesiástico se subordine al laicismo oficial y acate sus decisiones; por lo que toca al individuo lo mismo que por lo que se refiere a la familia, a la sociedad, a la escuela, a todo, en una palabra. De la apostasía del Estado a la apostasía de las masas el paso era lógico. Si la razón y la política exigen que el Estado sea laico, el interés político del laicismo estatal exige que toda la sociedad, el ciudadano mismo, se forme y estructure laicamente. De ahí a gritar: "¡ Fuera la Iglesia y abajo el clero!", la distancia no es mucha y la lógica de los principios exige que se ande.

Contra la concepción medieval de un orden cristiano en el que la autoridad del Pontífice primaba y gozaba de omnímoda independencia frente a los poderes civiles, aún reconociendo la autonomía respectiva del Estado y de la Iglesia en esferas de peculiar incumbencia, el nuevo orden amanecido e imperante ya en la mayoría de los Estados lo que proclama implícita o explícitamente es la supremacía del poder civil, del Estado frente a la Iglesia.

Ya no es el Estado el que debe servir a la Iglesia, según la concepción de otros tiempos, sino la Iglesia la que debe someterse a los intereses supremos del Estado, y si no se somete debe ser excluída de él, dejada de lado o perseguida. Esta era la filosofía política latente en el espíritu de la Revolución francesa, como lo advirtió Pío VI en su Alocución del 9 de marzo de 1790 al S. Consistorio. Una nueva teología que los sucesores del absolutismo galicano heredarán, al decir de Pío VII, en su breve *Quod aliquantulum* del 10 de marzo de 1791, del famoso autor del *Defensor pacis,* Marsilio de Padua, en cuyo pensamiento político la idea central, como nota C. Mourray siguiendo a Sabine (19) era la de una revolución copernicana en el sistema político cristiano. La solución presentada era totalmente contraria a la que Bonifacio VIII había concebido siguiendo la lógica de la unidad del orden cristiano. Para Marsilio era absurdo romper la unidad del Estado reconociendo una Iglesia independiente. Para Bonifacio VIII, lo absurdo resultaba romper la unidad de la Iglesia admitiendo un Estado independiente (20).

---

(19) Ibidem.
(20) G. H. SABINE, *A History of political Theory,* New York 1950, p. 291.

"El tradicional principio "gelasiano" de la distinción y cooperación de los dos poderes, como necesarios para el buen gobierno del mundo cristiano, nota Entrèves, principio que había dado pie a la oposición antipapal de un Dante o un Juan de París, sufre ahora un cambio radical. El esfuerzo de Marsilio miraba enteramente a deshacer este dualismo tradicional" (21).

De considerar a la Iglesia *parte* del Estado a considerarla *instrumento* político la distancia no era mucha. Y la democracia totalitaria salvó esa distancia y algo más con el carburante laico que suministró al carro del progreso en los Estados nacidos al calor de la ideología enciclopedista y revolucionaria.

La arquitectura de la ciudad cristiana regida por el principio gelasiano de la coordinación de las dos potestades perdió su carácter y volvió a ser la *civitas* pagana, idólatra, más que de la Libertad, de las libertades políticas.

Contra la concepción de una *civitas* humana estructurada con arreglo a los cuadros del totalitarismo democrático moderno, que considera al Estado como la forma suprema y comprensora de las demás formas sociales, incluída la de la Iglesia, y lo vacía de todo contenido religioso, laicizándolo por completo en aras de un racionalismo antitético con toda revelación, la verdad, no sólo cristiana sino humana también exige la proclamación de una *civitas* que no se endiose a sí misma, al declararse laica, y que no dañe a la persona y a la naturaleza humana por o con un exceso de politicismo racionalista.

Por el mismo cauce que la religión entra en la naturaleza humana entra también en la sociedad humana, llegando hasta la autoridad que la representa y cuida de su bienestar temporal. La ley natural que preside el perfeccionamiento individual del hombre, preside también el perfeccionamiento de la sociedad humana. Y como Dios está implicado en esa ley, la religión es tan natural en el hombre como en la sociedad a que naturalmente se ordena. Y si es connatural a la sociedad, lo es también al Estado como forma o autoridad política, sin la cual la sociedad no puede vivir. El Estado tiene pues un deber moral de ser religioso. Y lo tiene en fuerza de la misma ley natural que obliga al hombre y a la sociedad. Un Estado laico es una ofensa a la ley natural.

Como por otra parte el hombre, históricamente considerado, ya no tiene un fin puramente natural sino sobrenatural, tampoco tiene una ley que sea exclusivamente natural. Quien le señaló un fin sobrenatural,

---

(21) A. P. d'Entrèves, *The medieval Contribution to political Thought*. Oxford, 1939, p. 73.

le señaló también los medios y la norma a que debe ajustar su vida para que no se frustre su consecución. Y sobre él pesa el deber moral de conocer ese fin y de amoldar en conformidad con él toda su vida. Como esta ya hemos dicho que es naturalmente social y política, también este aspecto viene sometido a ese deber. Y como lo social y político culmina y se expresa en la autoridad estatal, que representa la autoridad necesaria en toda sociedad, de ahí que, por lógica consecuencia, también el Estado, como autoridad social, deba conformarse con los postulados de la vida sobrenaturalizada del hombre. Mas estando estos postulados en su conocimiento y en la declaración de sus exigencias individuales y sociales confiados a la revelación cristiana, se sigue que, objetivamente hablando, el Estado, por el mismo camino que tiene un deber de ser religioso naturalmente lo tiene de ser sobrenaturalmente, es decir, de acatar la religión cristiana una vez conocida y de organizar cristianamente la *civitas* humana, escuchando la voz de quien tiene a su cargo declararnos el sentido sobrenatural de la vida humana y las normas por que debe regularse para no frustrar o dañar su fin sobrenatural. Lo que supone reconocer a la Iglesia suprema jerarquía en virtud de la supremacía de lo espiritual sobre lo temporal, del fin último sobre los demás fines.

No habiendo querido Dios que nada de lo temporal, según el Mensaje de Pío XII del 24 de diciembre de 1953 (22), fuera fin último para el hombre, sino medio para lo eterno; y medio, también, lo natural para lo sobrenatural, es tan lógico concluir que el orden cristiano debe imperar sobre el hombre privadamente como sobre la sociedad públicamente.

Y si el Papa condena como una idolatría moderna el tecnicismo o progreso técnico que "viene a imponerse a la conciencia colectiva como el fin último del hombre y de la vida, sustituyéndose, de hecho, a toda especie de ideal religioso y espiritual" (de manera que lo visible deja de ayudar a ver el Invisible, la obra, a aquél que la hizo, conduciendo a los hombres de hoy por un camino tenebroso, donde "el mundo de lo sobrenatural y la obra de la Redención, que trasciende toda la naturaleza y ha sido verificada por Cristo, quedan envueltas en una total oscuridad"); como una idolatría hay que condenar también la concepción laica del Estado moderno que, en reacción contra actitudes que se dicen medievales, no sólo considera *tolerable* la inhibición del poder público frente a la conculcación de los derechos divinos por la sociedad, cuyo bienestar temporal o material vela, sino que, declarándose laico o neutral en materia religiosa, considera que, por esta declaración y

---

(22) "L'Osservatore Romano", 25 dic. 1953.

actitud práctica, cumple y realiza el ideal político en materia religiosa, que consiste precisamente en no tener ideal religioso ni deber religioso ni atenciones religiosas.

Este laicismo estatal, traducido prácticamente, en el mejor de los casos, por una libertad de cultos que no reconoce preferencias ni impone particulares obligaciones al Estado frente a la Religión, se presenta por algunos, incluso católicos, como el ideal de la nueva cristiandad, como tesis que no es pura imposición histórica o circunstancial, sino dictado histórico del cristianismo cuya teología en este punto tiene que sujetarse o amoldarse incluso en línea de principio al contingente o relativismo histórico.

Tal parece ser en efecto el sentir del teólogo americano, P. J. Courtney Murray, que se profesa en este punto seguidor de la línea de Maritain. A su juicio, en este materia la verdad teológica queda medida y definida por la contigencia histórica. Lo que es, dicta lo que debe ser. Y los principios doctrinales de la teología y de la Iglesia acerca de las mutuas relaciones entre las dos potestades o la Iglesia y el Estado no tienen más verdad permanente que la implicada por su aplicación contingente o prudencial. Lo instituído concretamente es lo verdadero especulativamente (23).

IV

CATOLICISMO INTEGRAL MEJOR QUE NO HUMANISMO INTEGRAL

Teniendo en cuenta todo esto, no comprendemos cómo un teólogo católico puede empeñarse en negar la existencia de una tesis católica acerca de las relaciones entre la Iglesia y el Estado, que es el desideratum o ideal de la misma Iglesia, aunque, por hipótesis circunstancial, renuncie a su imposición práctica. Y mucho menos comprendemos que puedan preciarse de reflejar y defender el sentir de la Iglesia, cuando prefieren, como tesis, el estado laico al que se dice confesional, la libertad de cultos a la tolerancia de los mismos, en un Estado donde éste ha llegado a ser expresión del sentir católico general de la masa que gobierna. Por mucho que razonen estos teólogos, no pueden desvirtuar el valor de los textos pontificios, tan expresivos, en la materia

(23) Cfr. *The problem of the religion of State,* en "The American Ecclesiastical Review" (1951), pp. 332-333 y 351-352.

y su razonamiento, si algo consigue, es probar que su mentalidad es tan moderna que está más cerca del sentir laico y liberal del mundo moderno que del sentir católico, apostólico romano del mundo cristiano, de hoy y de siempre.

Al integrismo católico no puede por menos de ofenderle y serle disgustoso el irenismo de ciertos teólogos, para quienes las verdades teológicas, de orden social sobre todo, se subordinan tanto a un cierto relativismo histórico que no vemos hasta qué punto pueden escapar a las censuras de los documentos pontificios. Ser modernos equivale prácticamente para algunos a conducir el carro de la verdad católica a remolque de los errores más modernos. Y tanto quieren limar sus aristas, que la hacen impotente para combatir al error, dejándose en cambio influenciar por él.

Hoy es un hecho que el radicalismo de la mentira o de las doctrinas opuestas a la verdad tradicional, así como el entusiasmo de los que militan bajo sus banderas o las de sistemas políticos reñidos con lo más genuinamente cristiano no tiene en frente otro radicalismo católico tan entusiasta de su causa como fuera de desear para el bien de la misma y la lucha contra el error. No es el liberalismo, ni el laicismo, ni el existencialismo ni siquiera el comunismo los que se abren a la derecha o se sienten cipayos de la causa cristiana y católica, es más bien el catolicismo de muchos cristianos y de muchos teólogos el que parece siempre abierto hacia la izquierda, dispuesto a transigir lo más posible con el error, a ceder las propias y viejas posiciones, adoptando una actitud tan irénica que deja de ser beligerante contra el error, y de ahí los cipayos de un liberalismo católico, de un laicismo estatal católico, de un existencialismo católico y hasta de un comunismo católico. Con el agravante de que es adjetivo lo que debía ser sustantivo, el error no pierde terreno y la causa de la verdad lo cede.

Este irenismo o cipayismo de ciertos católicos tiene expresiones de particular crudeza en las cuestiones sociales y en materia política. El caso del llamado comunismo cristiano y de los sacerdotes obreros han sido dos bien dramáticas expresiones. Y en el terreno del doctrinarismo político, las ideas liberales y laicas de la política moderna han encontrado teóricos católicos, con sotana incluso, que en aras de un afán de modernidad han dado una nota muy singular con dos tonos: uno de chillona oposición al ideal cristiano medieval, a la hora misma en que muchos no católicos añoraban la vuelta a la Edad Media, aleccionados por los fracasos de un mundo político sin Dios y sin Iglesia; y otro de vergonzosa y tímida defensa del pasado, que debe quedar inmutable, y

de alocada e insensata entrega a lo moderno que sólo muy cautelosamente debe ser aceptado.

Un indicio de todo esto lo tenemos también en el ideal de esa nueva cristiandad, a base de un humanismo integral, donde la libertad es el sumo de todos los valores, que doblega a sí la misma verdad, lo mismo que en el resentimiento manifiesto de ciertos teólogos contra la llamada *tesis* católica en materia de política confesional. Uno de estos teólogos parece ser el profesor de Lovaina J. Leclercq, que expresa manifiestamente su disgusto con la problemática teológica de "tesis" e "hipótesis" acerca de la fórmula expresiva de las relaciones entre la Iglesia y el Estado. Y su mentalidad moderna le lleva a ver con simpatía ese novísimo movimiento que

> "ha dado pie a la expresión de un cierto pragmatismo e incluso utilitarismo, más atento a buscar el bien de la Iglesia teniendo en cuenta más lo que reclama el complejo circunstancial que lo que demanda de suyo la verdad teórica" (24).

Y, asomando un poco el plumero, se muestra tan irénico e imparcial, dentro de esta su moderna mentalidad, que no puede aceptar una *tesis* que colocaría sobre un mismo plano, en el terreno de los principios político-religiosos, al régimen de Hitler o Stalin y al de Franco. Con la vieja fórmula de *tesis* e *hipótesis* se llega, en efecto, dice, a una especie de acuerdo en los principios con los comunistas, cosa tanto más desconcertante—añade—cuanto que de hecho el Hitler, perseguidor de la religión frontera adentro, era al mismo tiempo el que daba ayuda a Franco para su cruzada española de restauración de los principios cristianos.

Insinuación que no sabemos si tiene más de malevolencia política para el régimen confesional del Estado español sancionado por el Concordato o de ignorancia histórica y confusión teológica. Insinuación taimada, que se completa con otra no menos linda a propósito del cesaropapismo de Felipe II, del que tomaría pie el teólogo de Lovaina para quitar valencia en nuestros tiempos a la tesis formulada en el *Syllabus*, en los documentos de León XIII y más recientemente, en nuestros días, como acabamos de ver anteriormente, en los del mismo Pío XII.

Sin meternos en dimes y diretes sobre los supuestos históricos de la doble insinuación, es evidente que de la aplicación prudencial de los principios o tesis católica a la realidad histórica no se puede pasar

(24) J. LECLERCQ, *Etat chrétien et liberté de l'Église*, en "La Vie Intellectuelle" (1949), pp. 99-111. Cfr. *L'Église et la liberté en 1948*, en "Documentos" 2 (1949) 145; *La Papauté moderne et la liberté de conscience*, en "Études" (1946) 298-307.

a una negación o alteración de la misma tesis, sin una palpable confusión teológica que ya antes pusimos de relieve. Y aún dando por ciertos los abusos cesaropapistas de Felipe II, todos ellos no bastarían a dar por falsa o insostenible como un ideal, que ha de realizarse cuando las circunstancias lo permiten, la *tesis católica* del acuerdo entre la Iglesia y el Estado, y de un Estado confesionalmente católico y obligado a mirar por la Iglesia, cuando se encuentra con un un pueblo de mayoría católica o en posesión de la verdad. La verdad es verdad, aunque haya quien abuse de ella; y lo mejor es lo mejor, aunque de hecho, a veces, tengamos que contentarnos con lo bueno o incluso lo menos malo.

La verdad teológica no tiene por criterio la actualidad histórica, y lo que debiera ser no se invalida por lo que desgraciadamente es. Pero Leclercq, y como Leclercq Maritain (25), Pribilla (26), C. Murray y otros andan tan preñados de historia que hacen abortar a la verdad teológica, concluyendo peregrinamente que, vistas las cosas como son, hay que hacer de la hipótesis tesis, e hipótesis de la tesis; y, en aras de la libertad ciudadana y frente al peligro de los totalitarismos heterodoxos, hay que sacrificar parte de la verdad y renunciar al totalitarismo de lo católico, afirmando que no hay Estado que tenga derecho ni menos deber de proclamarse católico ni siquiera aunque sea el Estado de una nación con mayoría católica, sino que para el Estado todas las confesiones religiosas han de serle indiferentes, a todas ha de dejar libre ejercicio privado y público, y su ideal debe ser, si no ser laicista (que suena a sectarismo), sí, por lo menos, laico, que suena a neutro o indiferente.

Para estos señores la proposición 77 del Syllabus habría pasado de moda o por lo menos necesitaría una reforma. Y Pribilla, por ejemplo, para escapar a la dificultad de que el error no puede tener los mismos derechos que la verdad (cosa que ha repetido últimamente Pío XII) se sale con la ocurrencia de que: el error no, pero los que yerran sí.

Peligrosa doctrina ésta y tan arbitraria filosóficamente como históricamente. En primer lugar, hay que notar que los documentos pontificios que urgen en la línea de principio, aún hoy, la tesis ideal de la armonía entre la Iglesia y el Estado y de los deberes de un Estado cristiano no son documentos de la Edad Media, sino de nuestro mismo siglo o, por lo menos, cuando ya los estados modernos estaban configurados según el patrón técnico que estos nuevos teólogos consideran incapaz

(25) J. MARITAIN, *L'homme et l'Etat*. París 1953.

(26) M. PRIBILLA, *Dogmatische Intoleranz und bürgerliche Toleranz*, en "Stimmen der Zeit" 144 (1949) 27-40. Cfr. M. AUBERT, *Tolerance et communauté humaine*. París 1953.

de ser influenciado por el magisterio de esa tesis tradicional. Ni Pío IX, ni León XIII ni Pío XII han estado hablando a tontas y a locas, tocando como quien dice el violón, al exponer doctrinas de vida social o política que venían tan a cuento para las necesidades cristianas de la política de hoy como las coplas de Calainos. Todo lo contrario. Han hablado cuerdamente, aplicando al mundo actual la eterna verdad católica, que por eterna es siempre actual. Y que la *tesis* llamada vieja sigue aún siendo de actualidad, como un ideal, lo prueba el hecho de que Roma urge su aplicación cuando la circunstancia histórica se lo permite. Ahí está el caso del concordato español.

En segundo lugar es gratuita la afirmación de que la definición escolástica del Estado como sociedad natural, perfecta y completa, constituído por una comunidad de personas que se ve espejado en él, en la autoridad encargada de velar por el bien común de la nación, no se realiza ya en nuestro tiempo. Se realiza hoy y se realizará siempre, mientras no cambie la naturaleza humana. Porque el estado es, como la sociedad civil, una exigencia natural del hombre. Y la fluidez histórica de las instituciones político estatales no afecta a la instancia o sustancia permanente del Estado, como suprema y perfecta expresión del instinto social humano, que lleva naturalmente a la "unio stabilis familiarum ac individuorum, in determinato territorio sub eadem suprema auctoritate aliisque vinculis colligatorum" (27), que así se constituyen en persona moral o cuerpo político, con derechos y deberes que se encarnan en la constitución y en quienes, de un modo u otro, que en esto cabe variación, rigen con autoridad el cuerpo político de la nación. Reducir el Estado a un aparato técnico o burocrático es confundir los resortes que tiene el Estado con el ser del Estado. Algo así como confundir la esencia humana con los recursos humanos que los hombres tienen y manifiestan tan variamente.

La trascendencia y espiritualidad de la Iglesia no pueden interpretarse como renuncia o segregación de la misma de la vida civil. Su carácter trascendente exige sencillamente que ni ella ni la religión que representa vengan subordinadas a fines o miras puramente materiales o políticas. Pero no que, reconociendo su superior categoría de ser y de obrar, se la tenga en cuenta para realizar mejor el orden político que al fin y al cabo debe edificarse sin faltar a las exigencias del orden sencillamente humano en cuyos fines y leyes la interferencia de lo religioso y lo político, lo civil y lo eclesiástico más que cosa problemática es cosa cierta.

---

(27) Cfr. OTTAVIANI, *Institutiones iuris publici ecclesiastici* et J. GÜENECHEA, S. J., *Principia iuris politici*, vol. 1, p. 20. Roma 1938-39.

El orden cristiano es a la par el recto sentido del orden humano. Y como el orden humano, dada la elevación y el destino sobrenatural del hombre, sólo tiene un fin último y un sustancial medio de alcanzarlo que la revelación cristiana declara, de ahí que el orden civil y el orden religioso mantengan y deban mantener, por encima de las diferencias que los separan y hacen hasta cierto punto independientes en los fines próximos y en los medios inmediatos para conseguirlos, una cierta subordinación y colaboración, basada en la unidad del sujeto de ambos órdenes, en la unidad de la vida y en la unidad del fin último de esa vida. Es un absurdo pretender una simple yuxtaposición de los dos órdenes, colocando en el mismo plano o nivel lo temporal y lo eterno, lo que es de César y lo que es de Dios. Y más absurdo todavía el convertir en absoluta la independencia relativa de los dos órdenes, pretendiendo una rotura completa entre lo material y lo espiritual, lo civil y lo eclesiástico, la Iglesia y el Estado.

El plan divino sobre el hombre es el plan sobre la humanidad que hace o edifica la ciudad terrena o temporal que tiene su remate o coronamiento en la celestial y eterna. El mismo hombre debe edificar ambas ciudades, debe ocuparse de lo religioso y de lo civil, debe usar de lo temporal sin perder de vista lo eterno. Ni desprecio de lo humano ni desprecio de lo cristiano. Pero la jerarquía de valores exige que el orden temporal facilite la realización del eterno, el material el espiritual y por tanto que un orden cristiano sea concebido y realizado de manera que la relativa independencia de fines y de medios con que cuenta el Estado para su misión temporal no dificulte sino que positivamente beneficie la causa de la Religión o de la Iglesia en cuanto expresión del orden espiritual centrado directamente en la consecución del fin último propio de todo hombre y para el que debe el Estado, con su orden temporal, no serle obstáculo sino ayuda e impulso.

La jerarquía superior del orden espiritual cuya salvaguardia y promoción compete a la Iglesia coloca a la jurisdicción de ésta en una categoría de ser autónomo que la civil no tiene. En virtud de ella, puede fallar sobre la moralidad o inmoralidad de ciertos actos del Estado e indirectamente su acción alcanza al reino de la política, por lo que la política tiene de moral o inmoral. Es éste el aspecto que la Iglesia juzga, sin meterse para nada en las cosas que de esa consideración espiritual o religiosa no son susceptibles. No es la Iglesia quien mete la religión en la política o la política en la religión. Es la misma naturaleza humana o condición de las cosas que al hombre sirven o de que el hombre se sirve lo que hace que lo temporal y lo espiritual, lo político y lo religioso, lo eclesiástico y lo civil se interfieran en el orden total de

la civitas cristiana lo mismo que se interfieren en la vida humana libertad y moralidad.

Tenemos con esto planteado el problema de las relaciones entre la Iglesia y el Estado en el terreno de los principios, y la doctrina sobre poder indirecto de la primera sobre el segundo tiene con sólo lo dicho una inteligencia razonable y una explicación plausible y lo que es más importante una aplicación muy lógica y consonante con los fines y los medios propios de los respectivos poderes.

Poder *indirecto* que es necesario saber entender y mantener en su justo medio. No es un simple poder de dirección o de consejo lo que esta potestad indirecta de la Iglesia en lo civil representa, aunque sea también eso. En efecto, la instancia espiritual y la implicación moral entrañada por la actividad temporal del hombre y su conducta civil hacen que esta potestad indirecta resulte a veces una verdadera y auténtica acción directa, en cuanto la Iglesia puede condenar o prohibir algo que, siendo materialmente, digámoslo así, de expresión puramente temporal, es, por la implicación moral que supone materia directa de la jurisdicción eclesiástica.

De ahí sin embargo no cabe argüir a favor de la potestad directa de la Iglesia sobre lo temporal o sobre el Estado, pues siempre resulta verdad que el orden temporal in recto no es de competencia de la potestad espiritual y sí en cambio del Estado, que *formaliter et per se primo* tiene mando directo en él. La potestad *indirecta* no es in recto potestad directa en lo temporal, pero tampoco es mero poder de aconsejar o de dar directivas que no impliquen jurisdicción verdadera.

Esta potestad *indirecta* de la Iglesia sobre el Estado conviene que sea valorada debidamente. Puede haber defecto en ella por carta de más o por carta de menos.

Por carta de más faltaría quien imaginara que en virtud de su reconocimiento los defensores de la misma daban preferencia y preponderancia absoluta y universal, siquiera de modo indirecto, a la potestad eclesiástica sobre la civil, al Papa sobre el Emperador. En hecho de verdad no parece ser así. Esos juristas medievales al afirmar que el Papa en cuanto Papa no tenía potestad sobre lo temporal afirmaban también que la potestad civil o política no fundaba su legitimidad en la eclesiástica, pues "ante fuit imperator quam papa, ante principes quam apostolici". Y la intervención indirecta que se le atribuía al Papa, cuya acción en este sentido podía llegar hasta a la deposición de los príncipes, no ofendía o anulaba la legitimidad supuesta de la potestad política, que en sí quedaba siempre a salvo, sino sencillamente (hablamos siempre en el supuesto teórico o doctrinal) que dejaba a esa po-

testad temporal, en virtud, v. gr., de la excomunión del Príncipe, sin sujetos sobre quienes ejercerse, al sustraerlos a su obediencia. No es lo mismo quitarle a uno la vista que privarle de los objetos que quiere ver. Esto era la tesis de la potestad indirecta, no aquello.

Por carta de menos se faltaría a su vez reduciendo la concepción medieval del poder indirecto a una simple instancia histórica, sin valor de tesis valedera objetiva y filosóficamente, como hija de un prejuicio circunstancial o una perspectiva histórica superada y que debe superarse, a saber, la de la concepción unitaria del orden cristiano.

Lo que equivale, en la mente de los que adoptan esta carta, a suponer y afirmar que la perspectiva medieval de la potestad indirecta, como nacida de una situación histórica superada, resulta, en hipótesis o históricamente, hoy para nosotros insostenible ciertamente; y doctrinal o teóricamente también falsa, porque es una tesis falsa la del unitarismo cristiano medieval, con un orden público de armonización de potestades y solidalidad de intereses, con el Papa como supremo juez espiritual e instancia suprema, en virtud de su condición de Vicario de Cristo, que en él puso la norma definitoria del verdadero orden cristiano.

Lo más que los heraldos del nuevo orden cristiano o defensores del mito de la nueva cristiandad estarían dispuestos a conceder a la Iglesia en la moderna sociedad sería algo así como el papel de una bonita figura decorativa o de confecionadora de trajes que sólo sirven para andar por casa. Frente a ella los individuos pueden tener deberes, los Estados, no.

V

AVENTURAS POLITICO-SOCIALES CON RESABIOS DE NUEVA TEOLOGIA

Esta *nueva teología* acerca de las relaciones entre la Iglesia y el Estado no sólo innova cuando afirma que no hay una tesis católica, ideal y permanente, expresiva de lo que deben ser esas relaciones, sino también cuando pretende, para sostener sus posiciones frente a la tradicional tesis de la Iglesia-Estado, que no hay tampoco un concepto de Estado que responda a la definición clásica de los escolásticos, según los cuales significa una sociedad natural civil y perfecta, o lo que es lo mismo, el cuerpo político social.

Estos nuevos teólogos del orden político cristiano, en su afán de estructurarlo a su manera, manera contraria a la tradicional y defen-

dida, como tesis, por la Iglesia, intentan superar las viejas posiciones, creando una nueva noción de Estado, como quien dice—nota oportunamente W. Shea—buscando la victoria a base de *un golpe de estado* (28). Los escolásticos no sabían lo que se pescaban cuando hablaron del Estado como de sociedad civil perfecta, identificándolo con el cuerpo político de la nación. El Estado no es más que una función auxiliar del cuerpo político. Función que en cada época y en cada país tiene diversidad de expresión o matices diferentes.

Como se ve, vuelven de nuevo estos señores a confundir la esencia o concepto ideal, valederos para todos los tiempos y lugares, del Estado, con su realización práctica. Lo mismo que confunden la tesis ideal de las relaciones entre Iglesia y Estado, que permanece inalterable, con su aplicación prudencial y por lo mismo variable según las circunstancias, confunden la noción ideal y la esencia intemporal del Estado con su concreta expresión histórica.

Contra semejante perturbadora confusión ha hecho notar muy bien Nell-Breuning, en su trabajo de colaboración a la magnífica empresa: *Beiträge zu einem Wörterbuch der Politik* (29), que una cosa es que varíe la expresión histórica o actual realidad de los Estados y otra la esencia o expresión ideal del Estado. Lo primero es verdad, lo segundo es falso. Mientras la naturaleza humana permanezca la misma, las sociedades naturales, familia y Estado conservarán la misma esencia. Y la variedad histórica de los Estados no pasan de ser más que expresiones contingentes de una misma inalterable idea de Estado. A través de todas ellas una instancia preside todas esas circunstancias, y "más vigorosamente que cualquier reflexión social o político filosófica es la experiencia la que nos hace ver claramente que: comunidad de personas e institucionalidad, o en otras palabras, estado como sociedad y estado como institución, andan indisolublemente unidas y forman el único indivisible estado".

Pretender, como lo hace Leclercq (30), reducir la noción de estado a una mera categoría de servicios técnicos públicos, a un aparato técnico, a un conjunto de oficiales de que se sirven los ciudadanos y las otras sociedades de la nación para el bien del cuerpo político social, es una pretensión más hija de una teoría preconcebida y de una falsa posición que de una atenta reflexión filosófica y una cuidadosa observación histórica.

(28) George W. Shea, *Catholic orientations on Church and State,* en AmEcclRev 125 (1951) 405.

(29) Publicación de Herder, Freiburg i. Br. (1947). La cita de O. von Nell Breuning corresponde al Heft II: *Doctrina cristiana sobre el Estado* (1948) col. 3.

(30) J. Leclercq, *Lo Stato di domani,* en "Humanitas" 1 (1950) 58-67.

Estos nuevos teólogos de las relaciones entre la Iglesia y el Estado, en su afán de ponerse al día y de acercarse a los que están fuera del integralismo católico, dominados de un excesivo espíritu irénico para con las corrientes político sociales del mundo moderno, en contraste con el sentir tradicional del mundo católico, hacen en su terreno lo que otros teólogos nuevos han querido hacer con la teología, e incluso con ciertas fórmulas dogmáticas conciliares. Rechazar la fórmula de plano o negar la verdad de la afirmación contenida, les parece demasiado atrevido y fuerte. ¿Qué hacen entonces? Ensayan el aludido golpe de estado. No niegan la afirmación católica. Pero dicen que las nociones implicadas en ellas ya no se entienden hoy como se entendían cuando la Iglesia estableció esas fórmulas o afirmaciones. Por consiguiente, cambiado el valor de los términos que se relacionan hay que cambiar también prácticamente la relación misma, dándola otro valor y otro sentido.

Aplicado a nuestro caso, esto quiere decir, y lo dicen, que la famosa *tesis* tradicional acerca de las relaciones entre la Iglesia y el Estado ya no sirve ni tiene valor objetivo, porque hoy el Estado significa algo que no significaba cuando la Iglesia formuló esa tesis. La tesis valía hablando de los estados antiguos, pero no vale para los estados modernos. Como cambia la esencia del Estado, así hay que cambiar la fórmula expresiva de las relaciones entre la Iglesia y el Estado, no sólo en su aplicación, sino también en su expresión ideal. No hay tesis que valga, todo son hipótesis en esta materia, o las hipótesis son las tesis (31).

La Iglesia no tiene más "tesis" en el orden doctrinal político cristiano que la que le viene impuesta por el imperativo circunstancial de la actualidad política, hipotéticamente dada. Los principios de un orden cristiano ideal no se justifican ni formulan por orden a la verdad sino a su utilidad, no los rige la evidencia sino la prudencia. Su verdad es su actualidad.

Es cierto que el P. Murray no quiere negar la intemporalidad de la verdad de los principios cristianos que rigen la vida política, pero afirma claramente que, por su infartación en las instituciones sociales, esos principios, sin dejar de ser trascendentes, resultan contingentes en su aplicación (without ceasing to be transtemporal as principles, be come temporal as applications of principle. Their institutionalization takes place on earth at a particular time; it invests them with an historical character). Palabras que, si pueden tener una sana interpretación

(31) Cfr. C. Santamaría, *En torno al Estado ideal,* en "Criterio", n. 1177-78; Y. Congar, *Orden temporal y verdad religiosa,* en "Documentos", n. 10 (1952); R. Rouquette, *Pie XII et la tolerance,* en "Études" febrero 1954; J. B. Manyá, *A propos de la liberté religieuse,* en "Documentos", n. 2 (1949) y n. 10 (1952).

teológica en los que defienden la existencia de un Estado cristiano ideal, que la Iglesia propone como tesis aunque luego renuncie a imponerlo prácticamente en ciertas hipótesis, no la pueden tener en quienes, como Murray, hacen de estas hipótesis o adaptaciones de la Iglesia a las circunstancias históricas la tesis o única fórmula ideal del orden cristiano que la misma Iglesia enseña.

Todas las variaciones y adaptaciones de orden práctico, dictadas por la prudencia que rige la aplicación de los principios de vida moral, no autorizan al teólogo católico, por muy actual que quiera hacer su teología (recordemos, ya que viene a mano, la famosa frase, que dió tanto que decir, del P. Bouillard en *Conversión et Grace...*: "Una teología que no fuese actual sería una teología falsa") a desvirtuar la inmutabilidad de los principios que se afirman con toda su verdad intemporal al mismo tiempo que, por razones justas, se hace de ellos una aplicación variable y prudencial. No varía su verdad ni su formulación teórica, que se hace con arreglo a la necesidad inteligible de las esencias, aunque varíe la práctica utilización de los mismos. El ideal cristiano acerca de las relaciones entre la Iglesia y el Estado no está sujeto a revisión aunque lo esté su práctica aplicación o realización. Como hay en la vida cristiana un estado de perfección que es de suyo u objetivamente tal y superior o ideal, aunque luego concretamente no se ha de hacer juicio de la perfección individual ni siquiera hacer ley de vida de lo que es objetivamente más perfecto, así hay un ideal de política cristiana de armonía y cooperación entre la Iglesia y el Estado, que será siempre el ideal, aun cuando prácticamente haya que renunciar a imponerlo.

Todas las justas razones que aconsejan u obligan a esta renuncia práctica no bastan en absoluto a convertir en ideal lo que es episodio circunstancial, en tesis doctrinal lo que se impone prudencialmente en una hipótesis temporal. Y la absoluta verdad de los principios políticos cristianos sigue intangible y es postulado permanente de la teología aunque la historia limite o coarte su realización práctica.

Por eso no nos parece muy sana en teología la afirmación del P. Murray, que quiere argüir de la revisión de la aplicación de los principios de orden práctico a la revisión de la verdad de los mismos principios, de la contingencia y relatividad del complejo histórico en que se infartan, a la contingencia y relatividad de su verdad misma. Dice en efecto que los principios políticos son absolutos y tienen universal aplicación; pero se contradice al añadir que, siendo la aplicación relativa al complejo histórico de los factores, "even the theoretical statement of

them is subject to revision in the light of enlarged political experience".

No, la tesis de un orden social cristiano, de una política cristiana, de un Estado cristiano, donde el dualismo jurídico social se concibe y formula en su perfección ideal a base de armonía y cooperación mutua entra la Iglesia y el Estado, con el reconocimiento por parte de éste de la supremacía de lo espiritual, que representa la Iglesia, y el deber de favorecerla y protegerla oficialmente, en la hipótesis de una masa nacional moralmente católica, no es una tesis sujeta, como tal, a revisión, "que no representa una permanente e inalterable exigencia de los principios católicos", como dice el mismo P. Murray. Es una tesis invariable en línea de principio y que obliga a su aceptación, como ideal que debe patrocinarse teóricamente e incluso realizarse prácticamente, traducida en institución política, allí donde se verifique la hipótesis de una población católica. Y esta institución, so pena de ir contra los principios cristianos de la instauración de un orden divino con un fin último único sobre el linaje humano, *debe* ser defendida por los católicos como algo ideal, como única tesis inmutable dentro de la provisionalidad de otras hipótesis o concesiones. No sólo no consta que la Iglesia haya hasta hoy renunciado a ese ideal doctrinalmente, en fuerza de exigencias de orden práctico más o menos urgentes, sino todo al revés; con el agravante de que nos parece cierto que ni de hecho ha renunciado ni de derecho puede renunciar, por tratarse de algo que no es puramente eclesiástico sino divino.

El *humanismo integral* de Maritain y otros (32) es una postura demasiado irénica frente al laicismo moderno de las sociedades. Es, creemos, una postura falsa, como es falsa la opinión de los que quisieran ver la Iglesia recluída o atenta sólo a las cosas espirituales, metida en las sacristías, dejando al Estado y a la sociedad, Estado y sociedad por otra parte desentendidos de Cristo y de su Iglesia, la ocupación y atención exclusiva a las cosas de este mundo.

No hay heterogenidad radical entre lo religioso y lo social, lo divino y lo humano, la Iglesia y el Estado, desde el momento en que se tiene en cuenta que lo divino y lo humano se han conjugado en el Cristo y demandan conjugarse en el cristiano de manera que los fines propiamente humanos se subordinen al fin único divino, sacrificando lo que sea menester de lo humano y lo terreno para que triunfe lo celestial y divino, y no al revés, como parecen pretender muchos, los que destierran a Cristo de la vida social o de la vida política.

(32) J. MARITAIN, *Humanisme integral*. París 1936. Cfr. E. RIDEAU, *Consécration: le christianisme et l'activité humaine*. Bruges 1946.

Pensar solo escatológicamente el cristianismo, imaginando que su triunfo no puede venir en el tiempo y que por lo tanto hay que dejar éste para los hombres, agitando sus problemas y tratando de resolverlos con ojo atento exclusivamente a las conveniencias temporales o materiales, es un pensamiento poco cristiano y nada católico. El auténtico pensamiento cristiano sobre la historia y la política humanas consiste, en cambio, en afirmar que, ciertamente, lo espiritual y cristiano prima sobre lo material y humano, que esto es cosa secundaria de frente a aquello, que la perfecta realización del triunfo de Cristo no se verificará sino al fin de los tiempos, pero que igualmente es cierto que Cristo y su Iglesia tienen el derecho de estar presentes en el progreso humano, en la vida y política humana, obrando ya en el tiempo y usando de las cosas humanas *sub specie aeternitatis*, es decir, cristianizándolo todo sin desvirtuar nada.

Contra esta simbiosis de lo eterno y de lo temporal, de lo religioso y de lo civil, de lo eclesiástico y de lo político, reclamada por la urgencia temporal implícita en el orden cristiano que Dios ha convertido en ley del mundo, no valen alegatos doctrinales que miren a dejar sin eficacia temporal ese plan divino decretado por Dios en su Cristo.

El dualismo de los poderes y hasta el dualismo de las dos soberanías o sociedades jurídicamente establecidas en el tiempo y reconocidas por Cristo mismo en virtud del "reddite quae sunt Caesaris Caesari, et quae sunt Dei Deo", es la palmaria negación de todo monismo gubernamental, ya sea de tipo estatal ya eclesiástico, en el régimen de la comunidad humana. La sociedad-Iglesia y la sociedad-Estado se reparten en el gobierno de la sociedad humana, originando dos formas sociales de régimen perfectamente acabadas en su género y contradistintas una de la otra. Con ellas, todo intento monista queda definitivamente roto o frustrado.

Pero una cosa es que se dividan o diferencien las potestades que han de cuidar del orden humano, adecuadamente considerado, y otra muy distinta que por ello se deba considerar también dividido o escindido en dos el único orden cristiano que Dios ha establecido sobre el mundo. Lo primero es admisible y debe admitirse. Lo segundo, no. Porque este orden cristiano es como una forma superior que reclama y asimila a sí la vivencia de las otras dos formas inferiores que se reparten el dominio de lo humano, y su formalidad precisa consiste en simbiotizar en uno lo material y lo espiritual, lo civil y lo eclesiástico, lo temporal y lo eterno, canalizando, en una unidad suprema, la acción respectiva de los dos poderes o soberanías antes dichos, que vienen de consumo obligados *per se*, en virtud de los planes concebidos por Dios

en su Cristo, a conspirar armónicamente a la realización de esos mismos planes, estableciendo para ello la interacción precisa de fuerzas o el deslinde de atribuciones oportuno, dada la unidad del sujeto humano, que es campo común de sus actividades.

Hay una analogía indiscutible entre la ley de vida y perfeccionamiento cristiano que pesa sobre el individuo y la que grava sobre el cuerpo social humano. La gracia y la naturaleza, el cuerpo y el alma deben trabajar de consuno en el primero por el triunfo de Cristo en el bautizado. Algo así como lo material y lo espiritual, lo civil y lo eclesiástico, el Estado y la Iglesia han de cooperar y ayudarse mutuamente a realizar el ideal cristiano sobre un mundo redimido y ordenado todo a Cristo.

> "La paradoja del hombre cristianamente entendido consiste en esto: en que tiene que tratar de conseguir, en el tiempo y en parte también por lo temporal, un fin que no se alcanza sino más allá del tiempo; de conseguir en y por el trabajo sobre sí, sobre los demás y sobre el mundo, un fin que no se logra con el trabajo, sino gracias a una intervención de lo alto, fin que sin embargo no se puede alcanzar si se desprecia ese trabajo" (33).

La cooperación humana se necesita para que la gracia divina se afirme en nuestra vida y nos ponga en disposición de conseguir nuestro fin último. Fin último, repetimos, que es único para el hombre históricamente considerado, el fin que la revelación cristiana de que es depositaria la Iglesia nos señala y enseña a conseguir. El cristiano no puede cultivar lo humano de espaldas a ese fin, sino que debe subordinarlo a él. Y lo divino que hay en el cristiano debe servir, de suyo, para sublimar lo humano y hacerlo más perfecto.

Ahora bien, la Iglesia está puesta por Cristo en el mundo para enseñar al hombre cómo debe vivir en el mundo y usar de las cosas del mundo sin daño de su alma y de su felicidad eterna. No ha sido puesta para enseñarnos ni técnica ni economía ni política de vida temporal. Pero sí para decirnos cuándo y cómo y hasta qué punto debemos valernos de todo lo temporal sin perjuicio de lo espiritual y eterno. El hombre es esencialmente un ser moral y con su libertad puede hacer que todo cuanto obra en el tiempo penetre en el reino de la moralidad, y en este reino que toca tan directamente al espíritu y se orienta de lleno al fin último de la vida humana la Iglesia tiene mucho que decir y enseñar.

---

(33) Y. DE MONTCHEUIL, *Aspects de l'Église*. París 1949, p. 142.

Nos dice en primer lugar el desequilibrio espiritual del hombre, de resultas del pecado original. Y nos dice luego dónde están los peligros que amenazan la integridad moral de nuestra vida y cuáles son las cosas que debemos practicar o que debemos evitar dentro de la esfera de lo temporal o material incluso para no faltar a esa integridad, para no pecar en una palabra. Y por esta abertura de la moralidad y de la pecabilidad humana la acción de la Iglesia, aun siendo de suyo puramente espiritual, afecta amplia y profundamente a todas las zonas del ser humano y de la actividad humana. Toca a la Iglesia determinar cuándo un orden de actividades no es compatible con una conducta cristiana ya sea privada ya públicamente.

La unicidad del fin último de todo hombre, que no es, en resumidas cuentas, sino el fin sobrenatural cristiano, exige objetivamente una cierta subordinación de todo lo natural a lo sobrenatural, de lo humano a lo cristiano, de lo temporal a lo eterno, lo mismo en la línea individual que en la social y estatal. El orden divino sobre el mundo entero no permite ninguna exclusión y por eso Pío XII, en su mensaje del 24 de diciembre de 1944, advertía que ninguna forma de Estado puede rehuir el conocimiento de esta íntima e indisoluble conexión entre el mismo y el orden divino y menos que nadie un Estado democrático. Y si los que llevan las riendas del poder no lo ven así o lo desestiman de alguna manera, su propia autoridad queda quebrantada.

El cuerpo social cristiano es una unidad que se afirma por encima y dentro de la diferencia social que implica, lo mismo que se afirma la unidad del compuesto humano por encima y dentro del doble elemento que lo constituye. Lo cristiano aplicado al hombre lo califica de tal manera que en virtud de la unidad individual cristianizada nada de cuanto en el hombre hay o el hombre obra se puede decir con verdad sustraído o independiente del principio cristiano que ha sometido a sí y sobrenaturalizado todo lo natural del hombre.

De un modo parecido la doctrina de los dos poderes, de las dos sociedades, de la Iglesia y del Estado no puede, en sana doctrina católica, entenderse ni defenderse de manera que resulte una tesis donde se afirme como ideal cristiano colectivo la rotura en dos del único orden cristiano por lo menos para la vida pública o social. La autonomía respectiva de las dos potestades, civil y eclesiástica, no se traduce legítimamente por una separación radical entre los dos poderes ni una postura neutra o laica (la laicista está evidentemente reprobada por la razón y por la Iglesia) del Estado frente a lo cristiano y frente a la Iglesia. Y no es legítima esta traducción porque, *per se*, semejante tesis separacionista o neutralista ofende a la verdad inconcusa de la instau-

ración de un solo orden divino sobre el mundo entero, instauración hecha por Dios en su Cristo y de la que no consta que haya querido sustraer a la vida pública o política ni dejar exento o libre de cooperar al Estado, como no sea por circunstancias particulares en las que la urgencia teórica de cooperación que pesa sobre el Estado deja de urgir prácticamente en aras del interés mismo de ese orden divino que, *per se* reclama lo que *per accidens* prácticamente consiente que deje de reclamarse, tolerando el mal menor para evitar otro mayor.

La convivencia pacífica de los ciudadanos que profesan distintos credos religiosos dentro de una misma nación debe regularla el Estado sin faltar a la verdad de los principios que es preciso a toda costa mantener aún cuando haya circunstancias que obliguen a ceder en la fuerza de su aplicación. Lo mismo que la convivencia internacional de los distintos Estados que profesan diversidad de credos religiosos si puede procurarse y mantenerse sin necesidad de urgir la homogeneidad del credo, por encima de la discrepancia religiosa sobre base de intereses políticos o materiales, no por eso puede desentenderse en absoluto de la cuestión religiosa, dejando de reconocer la importancia trascendental para el feliz ordenamiento de la comunidad humana y mucho menos despreciándola o persiguiéndola.

El indiferentismo o laicismo político que sería según algunos, incluso católicos, de la esencia misma de la sociedad civil como centrada y atenta únicamente al bienestar material o temporal, campo en el que resulta imposible hallar un criterio favorable a la verdad de una u otra confesión religiosa, es tesis abiertamente reprobable desde el momento que la razón dicta que lo material sirva a lo espiritual, lo temporal a lo eterno, los fines secundarios al fin último, lo natural a lo sobrenatural.

Reprobación que por otra parte ha sido formulada por el mismo Magisterio de la Iglesia, bastando citar a propósito las palabras del Pontífice Pío XII en el discurso de diciembre de 1953 a los congresistas italianos de juristas católicos, donde dijo: "Hay que afirmar claramente ante todo que ninguna autoridad humana, ningún Estado, ninguna Comunidad de Estados, cualquiera que sea su carácter religioso, pueden dar mandato alguno positivo o una positiva autorización para enseñar o hacer algo contrario a la verdad religiosa o al bien moral. Un mandato o una autorización de este tipo no tendría ninguna fuerza obligatoria y serían ineficaces. No hay autoridad que pueda darlos, porque es contra la naturaleza el obligar al espíritu y a la voluntad humana al error o al mal o considerar a uno y otro como indife-

rentes". El indiferentismo pues o neutralismo religioso del Estado no es de suyo sostenible, por lo menos en sentido positivo.

Que en determinadas circunstancias los Estados puedan adoptar una actitud negativa o neutra en cuestión religiosa, o en otros términos, como dice el mismo Papa, les sea permitido legislar de manera que la tolerancia religiosa sea una instancia preferible a la prohibición o prescripción positiva, es cosa que puede verificarse prácticamente pero que no puede convertirse en tesis.

Lo mismo que el individuo cristiano no viene dispensado, por serlo, de los deberes de estado y sociales, sino que debe procurar utilizar las cosas terrenas al servicio de los fines eternos, cristianizándolo todo en beneficio propio y de la causa cristiana que profesa; así el Estado cristiano tiene el deber de atender a los fines propios de la sociedad civil, utilizando también la luz de la verdad cristiana y estableciendo, con los medios propios a su disposición y en la esfera que le es propia, las condiciones públicas más adecuadas para que los fines de Dios se cumplan sobre el mundo y la ciudad cristiana no sea una contradicción de la vida cristiana o un nombre sin contenido real cristiano. La *civitas* cristiana ha de cooperar con el cristiano a una situación histórica en la que el progreso natural humano con todas las conquistas de la libertad y de la ciencia viva del soplo y de la inspiración cristiana, sin confundir, pero tampoco sin contradecir, las esferas de acción respectivas.

Lo primero que el individuo cristiano tiene que procurar es ser santo; y a facilitarle esta santificación viene la Iglesia como sociedad espiritual, puesta por Cristo sobre la tierra con vistas a este fin específico y primordial. Secundariamente, si una especial demanda de Dios no le pide otra cosa, el cristiano viene obligado a mirar por el bien material y el progreso propiamente humano sobrenaturalizándolo con su gracia.

Lo que el Estado cristiano, en cambio, procura primordialmente es el bien temporal y humano, como sociedad temporal y terrena. Pero secundariamente viene obligado a facilitar, según las normas de Cristo hablando por la Iglesia, a todos sus subordinados el clima más propio para que el orden humano sea al mismo tiempo un auténtico orden cristiano. El empeño temporal del Estado cristiano está sujeto a la fe como norma extrínseca de dirección. Y, en caso de conflicto, lo eterno prima sobre lo temporal.

El gobernante creyente y católico tiene tanto deber de consultar las fuentes de la revelación o escuchar la voz del magisterio eclesiástico para regular la vida política de su pueblo como lo tiene el historiador para entender o interpretar debidamente el acontecer histórico. El tiempo se

ilumina a la luz de la eternidad. La vida humana se comprende mejor y se ordena mejor cuando se conoce lo que tiene de divino y se escucha la voz divina que habla acerca de ella.

Es cierto que la vida política y la vida religiosa, la autoridad civil y la eclesiástica, la sociedad religiosa y la sociedad política no se identifican ni son una misma cosa. Esto es tan cierto como lo es históricamente que la doctrina cristiana, el cristianismo sencillamente, no se identifica con las formas particulares de ninguna civilización, ni siquiera con las de la llamada civilización occidental, sinónimo hasta cierto punto de cristiana.

Pero esta certeza de diferenciación no debe quitar la otra de sus mutuas relaciones y de lo mucho que importa, para un feliz ejercicio de la vida social, lo mismo que para el progreso de la humanidad, el tener en cuenta la coexistencia de las distintas fuerzas y más aún la cooperación y equilibrio jerarquizado de las mismas, que debe considerarse como un ideal.

Berdiaeff ha dicho que ni la vida humana se comprende fuera de sus relaciones divinas, ni la historia fuera de la teología o el tiempo fuera de la eternidad. Lo mismo podría decirse que, la vida social, la vida política son ininteligibles adecuadamente y todavía menos son practicables debidamente arrinconando toda consideración religiosa o declarándose por principio laico el Estado. Y el gran pensador, también ruso, Soloviev ha razonado esta conveniencia política con un nervio filosófico indiscutible y un sentido católico evidente.

Pío XI, citando la *Immortale Dei* de León XIII sienta con claridad y fuerza la necesidad de una cooperación armónica entre la Iglesia y el Estado para bien del ciudadano, que debe ser hombre honrado a la vez.

> "Debe, pues—escribe—reinar entre las dos potestades una ordenada armonía: coordinación que no sin causa se compara a aquella en virtud de la cual se juntan en el hombre el alma y el cuerpo" (34).

Y la razón fundamental de tal armonía la señala en la estructura fundamental del orden cristiano.

> "El orden sobrenatural, al cual pertenecen los otros derechos de la Iglesia, no sólo no destruye ni merma el orden natural, al cual pertenecen los otros derechos mencionados, sino que lo eleva y perfecciona, y ambas órdenes se prestan mutua ayuda y como complemento respectivamente proporcionado a la naturaleza y dig-

(34) Pío XI, Enc. *Divini Illius Magistri*. "Colección de Encíclicas", p. 833.

nidad de cada uno, precisamente porque uno y otro proceden de Dios, el cual no se puede contradecir (Deut. 32, 4): *Perfectas son las obras de Dios, y rectos todos sus caminos*" (35).

Y la consecuencia que de esta premisa se ha de deducir es la de que es un error la aconfesionalidad del Estado y la separación entre él y la Iglesia.

"Nada peor, nada más funesto para el bien común que la idea de querer separar la Iglesia y el Estado, que deben por el contrario permanecer estrechamente unidos".

"Cuando el gobierno temporal más se armoniza a sí mismo con el espiritual, y más lo favorece y promueve, tanto más concurre a la conservación de la república... Por eso, gravemente yerran los que separan cosas tan unidas y piensan poder tener buenos ciudadanos con otras reglas y por otras vías distintas de las que contribuyen a formar el buen cristiano" (36).

Los principios o suprema autoridad civil tienen en primer lugar el deber de honrar al santo nombre de Dios, como dice el mismo León XIII.

"Y entre sus primeros y más gratos deberes cuenten—añade— el de favorecer con benevolencia y el de amparar con eficacia a la religión, poniéndola bajo el resguardo y vigilante autoridad de la ley; ni den paso ni abran la puerta a institución ni a decreto alguno que ceda en detrimento suyo".

"Este deber de los gobiernos nace, asimismo, del derecho de los ciudadanos, cuyo bien administran; porque a la verdad, y sin excepción, los hombres, todos cuantos hemos venido a la luz de este mundo, nos reconocemos naturalmente movidos a la consecución de un bien final y soberano que, por encima de la fragilidad y brevedad de esta vida, está colocado en los cielos, adonde han de aspirar todos nuestros propósitos y designios" (37).

Y la conclusión lógica que deriva de todo esto y que hay que sacar, como nota textualmente León XIII, de las mismas declaraciones pontificias, es la de que

"no es lícito a los particulares, como tampoco a los Estados, prescindir de sus deberes religiosos o mirar con igualdad a unos y otros cultos, aunque contrarios" (38).

---

(35) Ibidem, p. 825.
(36) Ibidem, p. 835.
(37) LEÓN XIII, Enc. *Immortale Dei,* en "Colección de Encíclicas", p. 145.
(38) Ibidem, p. 158.

"Veda, pues, la justicia y védalo también la razón, que el Estado sea ateo o, lo que viene a parar en el ateísmo, que se halle de igual modo con respecto a las varias que se llaman religiones y conceda a todas promiscuamente iguales derechos".

"Siendo, pues necesario al Estado profesar una religión, ha de profesar la única verdadera, la cual sin dificultad se conoce, singularmente en los pueblos católicos, puesto que en ella aparecen como sellados los caracteres de la verdad".

"Esta religión es, pues, la que han de conservar los que gobiernan, ésta la que han de proteger, si quieren, como deben, atender con prudencia y útilmente a la comunidad de los ciudadanos" (39).

Es ilícita la igualdad o libertad de cultos proclamada como principio en doctrina católica. Aunque por graves razones haya prácticamente que tolerar la coexistencia de diversos cultos.

"En verdad, aunque la Iglesia juzgue no ser lícito el que las diversas clases y formas de culto divino gocen del mismo derecho que compete a la religión verdadera, no por eso condena a los encargados del gobierno de los Estados que, ya para conseguir algún bien importante, ya para evitar algún mal grave, toleran en la práctica la existencia de dichos cultos en el Estado" (40).

Estos son los principios cristianos contrapuestos por el mismo Sumo Pontífice a los falsos principios que de el siglo XVI a esta parte, singularmente con la Revolución francesa, han venido infiltrándose en campo incluso católico. Principios donde la libertad se idolatra a sí misma y ante ella se sacrifica la misma verdad. Y naturalmente, la gran sacrificada es siempre la Iglesia, depositaria de la eterna verdad.

"Porque donde quiera que a tales doctrinas se ajusta la marcha de las cosas, se da a la Iglesia, en el orden civil, el mismo lugar o quizás inferior que a otras sociedades distintas de ella: para nada se tienen en cuenta las leyes eclesiásticas, y la Iglesia que, por orden y encargo de Jesucristo, ha de enseñar a todas las gentes, se verá privada de tomar parte alguna en la educación pública de los ciudadanos. Aún en las cosas que son de competencia de las dos potestades, las autoridades civiles mandan por sí y a su antojo, despreciando con soberbia las leyes santísimas de la Iglesia" (41).

---

(39) LEÓN XIII, Enc. *Libertas,* en "Colección de Encíclicas", p. 181.
(40) LEÓN XIII, Enc. *Immortale Dei,* en Col. Enc., p. 159.
(41) Ibidem, p. 155.

Famosos principios de igualdad, autonomía y libertad que tienen como postulado básico la insubordinación a Dios y la oposición a la Iglesia que lo representa.

VI

LA ESENCIA PERMANENTE DEL ESTADO Y EL DEBER MORAL QUE PESA SOBRE EL ESTADO

El Estado es, más que un cuerpo jurídico, un cuerpo político o social. Cuerpo tan natural y necesario para el hombre como la sociedad misma. La sociedad—escribe Soloviev (42)—se compone de personas; personas que viven asociándose y perecen si se aislan. La humanidad se compone de hombres, pero no la constituyen toda ellos. Los lazos sociales fundamentales no están a merced del arbitrio personal, como lo está el aparato técnico o burocrático de la sociedad. Al contrario, el buen ser de la persona humana depende de esos lazos fundamentales de la sociedad. Esto explica, añade, porque es imposible mejorar a la humanidad atendiendo sólo a una acción sobre los individuos y obrando solo particularmente, como es imposible curar un organismo enfermo obrando solo y separadamente sobre cada una de las células o fibras: el enfermo se moriría mil veces antes de que este tratamiento celular diera resultado. La humanidad perecería igualmente si sólo se atendiera a la perfección personal de cada hombre y públicamente no se mirara por la sociedad. Uniéndose en sociedad los hombres se defienden mejor incluso singularmente o personalmente. Y el Estado es el desemboque natural del instinto de conservación y de perfección humana.

> "En general, El Estado constituye una defensa de los hombres contra las fuerzas exteriores de elementos que obran en ellos y sobre ellos. Para que surja, es necesario que las fuerzas humanas se federen, federación que exige una cierta sumisión. El Estado, pues, que es un órgano de la independencia humana en general, exige también una rigurosa sumisión a él de las fuerzas particulares" (43).

---

(42) VLADIMIR SOLOVIEV, *Les fondements spirituels de la vie.* París 1948, cap. III: *L'Etat et la société selon le Christ.*
(43) Id. ibidem, p. 175.

La sociedad bien organizada resulta naturalmente un Estado y necesita del Estado. La variedad de fórmulas o envases no afecta a la esencia inmutable del contenido. El Estado como poder y autoridad y símbolo de la nación es tan necesario para la sociedad humana como la autoridad misma. Todo el cuerpo político de la nación se considera representado por el Estado y el Estado tiene el deber de mirar por el bien común de ese todo que encarna.

Por eso el Estado es tan natural y tan necesario como lo es la vida social y política. Lo que se dice de la sociedad civil vale también para el Estado, cualquiera que sea su expresión histórica. Por eso nuestra gran Vitoria en su *Relección* sobre la potestad civil escribe que una misma ley preside la constitución de la sociedad civil y la del Estado que la representa, ora encarne en un régimen monárquico, ora aristocrático, ora democrático. Y Soloviev diría: ora el Estado sea de tipo patriarcal o despótico, como fué un día el oriental, ora de tipo jurídico y autoritario, como lo encontramos en el Occidente precristiano, con variantes diversas en Roma y en las ciudades griegas que adoptaron las leyes de Licurgo, Solón, etc.

> "Está, pues, claro—escribe Vitoria—que la fuente y origen de las ciudades y de las repúblicas no fué una invención de los hombres, ni se ha de considerar como algo artificial, sino como algo que procede de la naturaleza misma, que para defensa y conservación sugirió esta razón a los mortales. De ese mismo capítulo se infiere prontamente que el mismo fin tienen y la misma necesidad que las ciudades los poderes públicos. Porque si para guarda de los mortales son necesarias las congregaciones y juntas de hombres, ninguna sociedad puede persistir sin alguna fuerza y potestad gobernadora y previsora. Corren, por tanto, las mismas razones de utilidad y uso respecto del poder público que a la comunidad y la sociedad. Si todos fueran iguales y ninguna estuviera sujeto al poder, tendiendo cada uno por su privado parecer a cosas diversas, necesariamente se distraerían los negocios públicos; y la ciudad se disolvería si no hubiera alguno que proveyese, cuidase de la comunidad y mirase por los intereses de todos. *Todo reino dividido entre sí, se desolará; y donde no hay gobernante, se disipará,* como dice el Sabio.
>
> Así como el cuerpo del hombre no se puede conservar en su integridad si no hubiera alguna fuerza ordenadora que compusiese todos los miembros, los unos en provecho de los otros y sobre todo en provecho del hombre, así ocurriría en la ciudad si cada uno estuviese solícito de sus ventajas particulares y todos menospreciasen el bien público.

Tenemos, pues, una causa final y potentísima de la potestad civil y secular: la utilidad, o más bien la gran necesidad a la cual nadie contraría sino sólo los dioses.

La causa eficiente del poder civil por lo dicho se sobreentiende. Habiendo mostrado que la potestad pública está constituída por derecho natural, y teniendo el derecho natural a Dios sólo por autor, es manifiesto que el poder público viene de Dios y que no está contenido en ninguna condición humana ni en algún derecho positivo...

Por lo cual si las repúblicas y sociedades están constituídas por derecho divino o natural, con el mismo derecho lo están las potestades, sin las cuales las repúblicas no pueden subsistir... Si, pues, Dios infundió esta necesidad e inclinación a los hombres, que no pudiesen estar sin sociedad y sin un poder que los rigiese, este poder tiene a Dios por autor y a El hay que atribuirlo.

Todo lo que es natural en las cosas, de Dios naturalmente y sin ninguna duda procede; puesto que el que da la especie y forma, como Aristóteles enseña, da las cosas consiguientes a la especie y forma. Por lo cual San Pablo amonesta así: el que resiste al poder, resiste a la ordenación de Dios. Por constitución, pues, de Dios tiene la República este poder. La causa material en la que dicho poder reside es por derecho natural y divino la misma república, a la que compete gobernarse a sí misma, administrar y dirigir al bien común todos sus poderes" (44).

El Estado pues como poder público, con autoridad para gobernar la nación, representa y es la expresión de la misma potestad de la república y como la potestad es necesaria en la sociedad civil y es cosa natural y divina, como lo es la misma sociabilidad humana, así también hay que decir que la potestad de gobernar que tiene el Estado en nombre de la república no viene propiamente de ésta, sino de Dios, como observa el mismo Vitoria.

"Videtur ergo quod regia potestas sit non a Republica, sed ab ipso Deo, ut catholici Doctores sentiunt. Quamvis enim a Republica constituatur (creat namque Respublica regem) non potestatem, sed propiam authoritatem in regem transfert, nec sunt duae potestates, una regia, altera communitatis. Atque ideo sicut potestatem Reipublicae a Deo et a iure naturali constitutam esse dicimus, idem prorsus de regia potestate dicamus necesse est (quod satis consonum Scripturae videtur) consuetudinique, quae

(44) F. de Vitoria, *Relecciones teológicas*. Edición crítica con facsimil de códices... versión castellana, notas e introducción por el P. Maestro Fr. Luis G. Alonso Getino. Tomo II (Madrid 1934), pp. 179-81.

principes, Dei, non Reipublicae, ministros appellat. Salomon enim ait: Per me reges regnant. Et Dominus Pilato respondit: Non haberes potestatem adversum me ullam nisi tradita tibi esse desuper, id est, de Coelo" (45).

Y como corolario se sigue—añade Vitoria—que los poderes públicos, por lo mismo que son de ley natural son necesarios. Y sin ellos no puede estar la sociedad y ésta no puede renunciar a ellos aunque quiera. De ahí que contra la voluntad misma de los ciudadanos deba haber una autoridad pública.

El Estado implica hoy como ayer una comunidad de personas y una institución pública en quien se encarna natural y jurídicamente la sociedad civil, que de él necesita como necesita de la autoridad para defenderse y mirar por el bien común. Las llamadas instituciones del Estado y servicios técnicos del Estado no son la esencia del Estado mismo, sino su expresión operante y su concreción histórica. La esencia es una e indivisible y de permanente necesidad, aunque varíen los accidentes. Con ésta o la otra forma de Estado, con estos o los otros recursos técnicos, estas o aquellas instituciones la sociedad civil puede mantenerse. Ninguna forma es propiamente necesaria. Pero el Estado, un Estado, es siempre necesario a la sociedad civil como lo es la autoridad pública. El Estado es el gran órgano de la armonía social, por el que la sumisión de los particulares se convierte en una completa independencia de la comunidad política que así beneficia a los mismos particulares, estableciendo la solidaridad común y unificando autoritativamente los esfuerzos de todos para salvar el todo contra los peligros que amenazan al individuo en su aislamiento.

El Estado es la expresión suprema del instinto o naturaleza social del hombre. A través de él los particulares atienden al buen ser del conjunto social. Y como ellos no pueden renunciar a una potestad pública que cuide del bien común sin dañarse a sí y sin ofensa de la naturaleza, así no puede el Estado dejar de atender al bien común y corresponder a los fines del mismo, mirando de alto abajo por el bien general de todos. El Estado o autoridad pública cuida de la salud del organismo social obrando directamente sobre el todo; y, para ello, las partes se someten al todo, sumisión con la que procuran su propia particular perfección. Es un deber recíproco que alcanza de consuno a la sociedad y al Estado, a los ciudadanos y al poder público.

De donde se sigue una cosa, que querrían negar los partidarios de un estado reducido a puro aparato técnico (que no existe ni existió

(45) Ibidem, p. 187.

jamás), a saber: que al bien común debe concurrir el ciudadano con su cooperación y sumisión al Estado; y el Estado con su dirección y la potestad que sobre el todo le viene de Dios o por ley natural, aunque la forma institucional la cree la misma comunidad. Poder legislativo y poder ejecutivo tienen el derecho y tienen el deber de servir al bien de la sociedad. El Estado tiene una función auxiliar, supletoria y directiva.

Bajo la salvaguardia y protección del Estado, el organismo social debe buscar su perfeccionamiento en una línea de progreso que garantice una vida natural digna del hombre, cuyas deficiencias naturales se remedian con el artificio de la civilización, que no debe atender sólo a la parte material o animal del hombre, sino también a su conformación más propiamente humana, por la cultura y el culto de los valores espirituales.

Por el mismo camino que el Estado puede y debe cuidar de la sanidad pública puede y debe cuidar también de la moralidad pública. Son dos aspectos de una misma salud humana que el cuerpo social debe proteger y favorecer. El Estado debe restablecer la legalidad violada por los culpables, debe imponer la justicia social, salvaguardar la seguridad social, hacer respetar el orden moral. Los lazos entre Dios y el hombre deben ser mantenidos y reconstruídos individual y colectivamente, dice muy bien Soloviev.

> "Y a la manera como el elemento divino encuentra su expresión colectiva en la Iglesia, así el elemento humano tiene una parecida forma de expresión en el Estado, y por lo tanto el lazo divino-humano se expresa colectivamente en una libre unión de la Iglesia y el Estado, revistiendo entonces éste el carácter de un *Estado cristiano*" (46).

El cristianismo, nota el mismo pensador ruso, levantando la religión por encima del Estado, al crear la Iglesia, ha libertado a la sociedad del poder absoluto del Estado y ha creado el verdadero concepto de la libertad. El humanismo greco-romano no tenía de tal más que la forma. Comprender la plenitud del ser humano, requería una libertad absoluta, que la sociedad pagana no conoció, porque esa libertad no le sonríe al hombre fuera de Dios. Los llamados ciudadanos libres del paganismo—no hablemos de los esclavos propiamente dichos—no eran libres, sino por respeto a los esclavos, pues ellos mismos eran esclavos del poder absoluto del Estado, miembros *exclusivamente* suyos.

---

(46) V. Soloviev, *Les fondements spirituels de la vie,* p. 175.

"Sólo con la aparición del Dios-hombre sobre la tierra, con el cristianismo, encuentra la humanidad un punto de apoyo superior al mundo, sobre un plano verdaderamente absoluto, librándose del mundo". Y "es así como la sociedad que, en el mundo antiguo, estaba vinculada por la esclavitud en su clase inferior, y ahogada en la superior por el absolutismo del Estado, obtiene libertad de acción y de movimiento, por el hecho del cristianismo" (47).

Este hecho, levantando la religión por encima del Estado, crea la Iglesia y libra al mismo tiempo a la sociedad del poder absoluto del Estado, formando una sociedad de personas verdaderamente libres, con la introducción en el organismo social y político de los principios cristianos de la solidaridad moral y de la verdadera fraternidad.

Y el hecho tiene tanto más de singular y admirable cuanto que por el mismo camino que el cristianismo crea la conciencia y el verdadero sentido de la personalidad ciudadana y de la fraternidad humana crea la conciencia y el sentido de la verdadera sociedad política y hasta del genuino concepto del Estado.

"Sólo la religión cristiana ha dado en efecto un sentido y un valor al Estado, poniéndose por encima del mismo: cuanto más alto está el sol de la tierra, tanto más la ilumina y calienta. Dando al Estado su razón de ser, el cristianismo crea a la par la verdadera sociedad. Cuando el Estado lo era todo, la sociedad no era nada. Pero una vez que el fin de la vida se ha colocado por encima del Estado, las fuerzas vivas de la sociedad se hacen libres, dejan de ser esclavas del Estado. Ya no se contentan con un mero equilibrio exterior, sino que aspiran a un ideal superior que implica una reciprocidad moral, libre e íntima; el Estado, con sus formas exteriores y sus cuadros, no les sirven más que de etapa transitoria o intermedia" (48).

El Estado pagano era la encarnación de la razón y de la justicia humana, era la suprema y definitiva instancia, norma suprema de la vida. En el mundo antiguo no había ni pueblo, ni iglesia, sino sólo Estado, la *polis* o *civitas* que todo lo subordinaba a sí. La razón humana estaba encarnada en él. Con el cristianismo, venido para salvar al mundo, se encarnó en el tiempo la Razón divina, en el misterio del Verbo Encarnado, y se redimió el concepto de Estado, al poner en él un sentido divino, mostrándole su verdadero fin y la razón de su existencia.

---

(47) Ibidem, p. 186.
(48) Ibidem, p. 184.

Los dos Estados, pagano y cristiano, escribe Soloviev, cuyas ideas ahora resumimos, difieren en que el primero creía tener su fin en sí mismo, y esto mismo le hacía ser cosa sin razón y absurda, mientras el segundo, reconociendo que el fin supremo está por encima del Estado, ese fin que es dado por la religión y presentado por la Iglesia, encuentra su verdadero sentido y su destino en el servicio voluntario de ese fin, esto es al servicio del reino de Dios. En el Estado cristiano uno halla todo lo que había en el Estado pagano, oriental u occidental, pero todo recibe una nueva significación, renovándose en espíritu y en verdad con la iluminación de Cristo, en quien todas las cosas deben ser restauradas.

Mando y obediencia tienen ya una justificación divina. Derechos y deberes hallan su fundamento en la justicia de Dios. El Estado, como poder supremo, ya no es deificación de la fuerza bruta o del arbitrio humano, sino expresión de la voluntad de Dios, la que el mismo Estado viene obligado a cumplir. Los que rigen el Estado cristiano y quieren gobernar con sentido cristiano, ya no pueden ser árbitros del bien y el mal, posesores de todos los derechos, al estilo del César pagano, sino que tienen que ser ante todo los sometidos a todos los deberes, el gran deber sobre todo de ayudar a la sociedad a cumplir la voluntad de Dios sobre la tierra, voluntad que le viene presentada por la Iglesia.

> "El poder civil es, por el carácter de su actividad y por su mismo origen, totalmente independiente del poder espiritual. Por eso, la relación que los une no puede ser sino libre, moral, basada sobre y en la conciencia. La gran cuestión en este caso es la de si el gobierno estatal cree en la Iglesia o no. Pero el gobierno de un Estado cristiano está obligado a creer en la Iglesia. En virtud de este deber, puramente moral y no jurídico, el gobierno debe someterse voluntariamente y someter sus acciones a la autoridad suprema de la Iglesia: lo que no quiere decir que ésta intervenga en los asuntos civiles, sino que el Estado mismo somete su actividad a los intereses superiores no perdiendo de vista el reino de Dios.
>
> En el Occidente cristiano, la Iglesia tuvo un día la tendencia a encarnarse en formas que eran del dominio del Estado; al paso que en el Oriente cristiano el poder del Estado reconcentraba no sólo la administración civil, sino también, muy a menudo, la administración superior eclesiástica. El ideal será una teocracia libre que reune las dos tendencias en un sentido nuevo y moral. Entonces, la Iglesia ya no estará encarnada en el Estado, sino en cuanto que el Estado mismo se espiritualiza con los principios cristianos; la Iglesia desciende hasta las realidades temporales por los mismos grados que el Estado sube hasta el ideal de la

Iglesia. El Estado se idealiza y se espiritualiza, haciéndose el servicio de los más altos intereses religiosos y, sobre todo, sirviéndolos *libremente*. Intereses superiores que la Iglesia determina y el Estado cristiano debe promover" (49).

Esos intereses van en una triple dirección o por mejor decir en una dirección de dentro afuera bajo una triple gradación, que Soloviev sintetiza así: 1.° la de extender el cristianismo por el mundo; 2.° la de trabajar, dentro del mundo cristiano, por la convivencia pacífica de los pueblos; 3.° en el seno de cada nación, estructurando el cuerpo social y político en conformidad con el ideal cristiano.

En esta sublime misión, la clase dirigente del Estado

"tiene el papel más importante, el más honorífico, pero también el que implica mayores responsabilidades. Inclinándose ante la autoridad eclesiástica, recibiendo de la Iglesia los principios inmutables de la justicia y del bien, los mejores de la sociedad cristiana deben, en conformidad con sus principios, bajo la salvaguardia y la protección del Estado, dirigir y guiar todas las fuerzas sociales hacia su fin supremo. Fin que no es arbitrario ni fortuito, pues no ha sido determinado por los hombres. Está definido inmutablemente por la Iglesia, va servido por el Estado que dispone a este fin de medios de constricción, y es el mismo fin que el pueblo cristiano quiere en el fondo de su alma. Es la realización efectiva del objeto de nuestra fe, la restauración de la realidad humana y mundial que nos envuelve según el patrón y la imagen de la verdad cristiana, la encarnación de la Divina-humanidad".

---

(49) Ibidem, p. 180.

FRANCISCO ODRIOZOLA ARGOS, PBRO.

LA UNIDAD CATOLICA ESPAÑOLA

SUMARIO

INTRODUCCION

Origen, permanencia y ratificación

Se levanta pausado Recaredo de su trono y da dos pasos al frente mientras su manto granate se despliega sobre la tribuna central de la Basílica de Santa María, de Toledo. A su derecha, humilde y graciosa con su corona real, la reina Bado. En los escaños conciliares sesenta y siete Obispos de España y la Galia Narbonense revestidos de pontifical; al fondo en abigarrada indumentaria los próceres de la casa real y los "seniores" del pueblo godo.

El monarca pasa una mirada serena y subyugante por todos los sinodales del III Concilio toledano, e inflamado de lo alto exclama: "Presente está aquí toda la ínclita raza de los godos, que de acuerdo conmigo entra hoy en la comunión de la Iglesia Católica... abandonando la pravidad arriana. Es mi deseo que todos estos pueblos que han abrazado la fe por mis cuidados, *permanezcan* asimismo *firmes* y *constantes* en la profesión de la misma..." (1).

Era el 8 de mayo del año 589 y desde entonces ese cristiano deseo del clarividente soberano godo se ha cumplido ininterrumpidamente en nuestra patria, que no en vano es la religión católica la gran fuerza moral que ha formado el alma colectiva de la nación, la que ha modelado nuestro modo de ser como pueblo y esculpido nuestra peculiar fisonomía espiritual.

Así, toda la era visigótica española queda vivificada por aquel vigoroso siglo de los concilios que hermanaba en íntimo ayuntamiento la

(1) Francisco Antonio González, *Collectio canonum Ecclesiae Hispanae*, Madrid, 1808, c. 337. Véase también Z. García Villada, *El Destino de España en la Historia Universal*, Madrid 1936, p. 66.

autoridad eclesiástica y la civil; un príncipe secular convocaba los sínodos de la *Urbs Regia* y un metropolitano cerraba las asambleas con homilías, llenas de realizaciones y hacimientos de gracias; el monarca presentaba el tomo regio o guión de las deliberaciones y las discutían aunados los pontífices de la Iglesia y los grandes del Imperio; se trataban materias típicamente civiles en amigable armonía con temas de exclusivo sabor religioso; el brazo secular confirmaba con su autoridad civil las decisiones eclesiásticas de los Padres conciliares... (2).

Pero esta vinculación íntima entre ambos estamentos no fenece con el ocaso del imperio godo, sino que llevada por el impulso de los siglos pretéritos y su misma nativa vitalidad transciende e inunda pujante toda la vida política española. Porque, si dirigimos una mirada universal, serena y objetiva a la vasta producción legislativa simultánea o posterior a los Concilios toledanos, sorprendemos en ella la misma trabazón e innegable armonía, que reflejan en su desnudo draconismo los cánones conciliares toledanos. Ahí están las leyes jugosas del *Fuero Juzgo* (3), las ingenuas disquisiciones de las *Partidas* (4), el bloque pendular de nuestro enciclopédico derecho constitucional (5).

"Es que en la Historia de España, como pondera García Villada, es imposible dividir a los dos poderes, eclesiástico y civil. Ambos han de cooperar siempre a cumplir el destino asignado por la Providencia a nuestro pueblo" (6).

Pues bien, esta realidad histórica, este hecho sociológico incontrovertible, este fenémeno español muchas veces centenario, es el que recoge en briosa afirmación el artículo primero del Concordato español de 1953:

"La Religión Católica, Apostólica, Romana sigue siendo la única de la nación española y gozará de los derechos y prerrogativas que le

---

(2) Puede consultarse: FRANCISCO ODRIOZOLA ARGOS, *La Catolicidad del Estado Español,* Comillas 1953. Cap. Cuarto: *Los Concilios de Toledo,* págs. 46-60.

(3) ODRIOZOLA, cap. quinto: *Legislación española ulterior,* pág. 61 ss., estudia determinadamente el *Fuero Juzgo* desde el aspecto que ahora consideramos.

(4) Ibidem, pág. 64 ss.

(5) Ibidem, cap. sexto: Constituciones españolas, págs. 69-76. Salvo las constituciones de 8 de junio de 1837, 1 de junio de 1869, y 9 de diciembre de 1931, todas las demás en número de ocho proclaman la confesionalidad católica del Estado Español. Nos referimos a las de los años: 1808, 1812, 1845, 1856, 1873, 1876, 1945, 1947. Por lo que hace a estos últimos años puede verse CARLOS OLLERO, *Estado e Iglesia en España,* en "Información Jurídica", 102 (1951) 1101-1111 y RAFAEL CALVO SERER, *La Iglesia en la vida pública española desde 1936,* en "Arbor" XXV (1953) 289-324.

(6) L. c., pág. 88 e *Historia Eclesiástica de España,* III, Madrid 1936, págs. 177-81.

corresponden en corformidad con la ley divina y el Derecho canónico" (7).

Este artículo primero concordatario si se considera junto con el protocolo correspondiente, contiene implícitas seis afirmaciones principales:

a) Un hecho histórico: la Unidad Católica plurisecular de España.

b) La confesionalidad católica del Estado español.

c) La unicidad de la religión del Estado.

d) La tolerancia del culto privado para los disidentes en la Península (Art. VI del Fuero de los Españoles).

e) La tolerancia del culto público para las religiones no católicas en los territorios africanos de soberanía española.

f) Dos afirmaciones dogmáticas: el origen divino de la Religión Católica y el carácter de Sociedad Perfecta de la misma (8).

La mayor parte de estas seis proposiciones concordatarias han sido objeto de ataques y críticas por parte de algunos españoles izquierdistas, pero sobre todo por determinados círculos intelectuales de Francia, Alemania y Estados Unidos.

Nos proponemos en este trabajo discutir brevemente y en la medida de nuestras fuerzas, cada uno de los reparos y juicios desfavorables propuestos, con el fin de esclarecer en las mentes católicas españolas el verdadero concepto sobre las debidas relaciones entre el brazo secular y el religioso. "Opposita juxta se posita magis elucescunt".

I

EL HECHO DE LA UNIDAD CATOLICA ESPAÑOLA

Por lo que hace a la proposición primera, que afirma el hecho histórico tradicional de la Unidad Católica española, es tan evidente su objetiva realidad histórica, que no ha podido ser vulnerada por los ataques de nuestros detractores.

Realmente esa unidad religiosa asegurada por la conversión de Recaredo no ha sido quebrantada en el transcurso de los siglos ni por el protestantismo ni por la impiedad de la centuria pasada, porque,

(7) Puede verse el texto oficial del Concordato (italiano y español) en "Acta Apostolicae Sedis", 27 octubre (1953) 625-655. Lo recoge también "Ecclesia" XIII (1953) II, 527-531. Todos los documentos citados en el Concordato, juntamente con el texto del mismo, los aduce la Oficina de Información Diplomática: *Concordato entre España y la Santa Sede,* Madrid 1953.

(8) Lo exponemos ampliamente en el trabajo cit. págs. 84-86.

como asegura Menéndez Pelayo, "todas esas sectas y manifestaciones heréticas vinieron a estrellarse en el muro diamantino levantado por los Concilios toledanos. Algunos, muy pocos, españoles pudieron extraviarse; la raza española no apostató jamás" (9).

II

LA CONFESIONALIDAD CATOLICA DEL ESTADO ESPAÑOL

"*Impugnaciones...*" (*)

Mas si la anterior proposición del primer artículo concordado permanece inmune de reparos o indemne de los ataques adversarios, no ocurre así con la segunda: la confesionalidad católica del Estado contra la cual parece se concentran todas las acometidas enemigas.

A raíz de la Pastoral conjunta de los Metropolitanos españoles de 28 de mayo de 1948 sobre la unidad católica y la libertad de cultos (10) dos revistas *eclesiásticas* norteamericanas (11) ("Indiana Catholic and Record" y "América") levantaron su voz para pregonar que semejante doctrina había sido superada en cuatro siglos por la moderna concepción de la conveniente libertad de cultos en todas las naciones, aún en aquellas como España, en que felizmente se da la unidad católica de hecho (12).

(9) *Historia de los heterodoxos españoles.* Madrid 1944, I, 344.

(*) En cursiva y entrecomilladas ponemos las principales impugnaciones hechas y de las que nos ocupamos en el texto.

(10) *Instrucción de la Conferencia de Metropolitanos españoles sobre la propaganda protestante en España.* Madrid, 28 mayo 1948, en "Boletín Oficial Eclesiástico del Arzobispado de Toledo", núm. 6, 11 junio 1948 y en "Ecclesia" VIII (1948) I, 673-675.

(11) Contra ellas levantó su voz el Emmo. Cardenal-Arzobispo de Sevilla, DR. D. PEDRO SEGURA Y SÁEZ en una Pastoral que recoge en síntesis "Ecclesia" XII (1952) II, 429. Véase también la refutación contundente y enérgica que de ellos hace el Cardenal Primado DR. PLA Y DENIEL, en el Editorial: *La unidad católica de España,* en "Ecclesia" XII (1952) II, 507-508 y el P. J. M. GRANERO, S. J., *El problema protestante en España,* en "Razón y Fe" 145 (1952) 575-581.

(12) "Esto ha levantado, se lamenta el CARD. OTTAVIANI, las protestas de muchos anticatólicos y de incrédulos, y también lo que es muy desagradable, ha sido considerado como *anacrónico* por parte de algunos católicos que piensan que la Iglesia puede convivir pacíficamente, en plena posesión de sus propios derechos, en un Estado laico, aunque el pueblo esté compuesto por católicos". En "Ecclesia" XIII (1953) I, 462, 1.ª c. que recoge el discurso del Cardenal sobre los "*Deberes del Estado católico para con la religión*".

Duele que estos ataques y limitaciones a los derechos de la Iglesia vengan del campo contrario, materialista, laicista y ateo "pero surge en nosotros el asombro que crece hasta el estupor, y se mezcla de tristeza, cuando los intentos de arrancar las armas espirituales de justicia y de verdad de las manos de esta Madre benéfica que es la Iglesia, proceden de sus mismos hijos; y sobre todo de aquellos hijos, que encontrándose bajo Estados interconfesionales y viviendo en contacto continuo con hermanos disidentes, deberían sentir más que otros el deber de gratitud hacia esta Madre que, si ha utilizado siempre sus derechos, ha sido para defender, custodiar y salvaguardar a sus propios fieles" (13).

La postura nueva de tales escritores es enteramente contraria a la del *Syllabus* (14) a la *Carta de León XIII* a los prelados norteamericanos y a las Encíclicas *Immortale Dei* (15), *Libertas* (16) y *Diuturnum Illud* (17).

Públicamente les refutaba el Emmo. Cardenal Ottaviani en su traída y llevada conferencia sobre los *Deberes del Estado Católico para con la religión* (18), pronunciada el 2 de marzo de 1953 en el Pontificio Ateneo Lateranense y que confirmaba por entero la tesis sostenida cinco años antes por los metropolitanos españoles.

Y por si ello fuera poco y sin dar lugar a tergiversaciones falsas o a interpretaciones amplias y ligeras, llega el Concordato de 1953 con el juicio de la Santa Sede sobre la doctrina que hay que aplicar a España en el momento actual... y aplica la tesis de la confesionalidad católica del Estado.

"No es vivir retrasado cuatro siglos el proclamar la unidad católica, destaca el Cardenal Primado, es tener la grande gloria y la altísima dicha de no haber caído en la herejía protestante ni en el laicismo político, verdadero *retraso* respecto de la situación ideal entre la Iglesia y el Estado..." (19).

---

(13) CARD. OTTAVIANI, Discurso cit. ibidem, 461.

(14) *Colección de Encíclicas y Cartas Pontificias,* ACE. Madrid 1948, págs. 73-82.

(15) *Col. de Enc.,* pág. 141 ss.

(16) Ibidem, pág. 167 ss.

(17) Ibidem, pág. 95 ss.

(18) Reproduce, como dijimos, este discurso "Ecclesia" XIII (1953) I, 461-462 y 488-90. Lo recoge también en su original italiano: "Miscelánea Comillas", XIX (1953) IX ss.

(19) *El Catolicismo, religión de la Nación Española,* en "Ecclesia" XIII (1953) II, 480. Sepan, por otra parte, que la felicidad y el bienestar de los pueblos —citamos el Mensaje del Jefe del Estado— no se asienta sólo en las riquezas materiales, ni aún en el progreso de las ciencias y de las artes, sino, muy principalmente en la práctica de la virtud". En "Ecclesia" XIII (1953) II, 534, 2.ª col.

Más he aquí que su espíritu crítico y falsamente libre les lleva a desvirtuar los firmes basamentos en que apoyamos nuestra réplica, es decir: la doctrina misma de León XIII, la conferencia del Card. Ottaviani y la rotunda afirmación del Concordato español de 1953.

1) La doctrina de León XIII

En la revista "Theological Estudies" (20) proponía el año 1949 el P. John Courtney Murray, S. J., unas elucubraciones peregrinas que consolidaba abiertamente dos años después en el artículo *The probleme of the Religion of the State,* publicado por "The American Ecclesiastical Review" (21). Su proposición general puede reducirse a lo siguiente: Que el establecimiento legal de la Religión católica como religión del Estado no es una exigencia permanente e inalterable de los principios que rigen las relaciones primordiales de entrambas soberanías; por tanto las afirmaciones de León XIII vertidas en sus encíclicas han de considerarse como algo circunstancial reclamado por las coyunturas históricas del momento. De ahí que puedan los pensadores católicos proponer otros sistemas más en consonancia con las variables realidades políticas y sociales de los tiempos nuevos (22).

Mas que los principios de esta doctrina de la Iglesia Católica en sus relaciones con el Estado sean firmes e inamovibles, sin percibirse en ellos la menor oscilación, se comprueba al comparar las encíclicas, cuya concordancia ha sido sometida a discusión: *Summi Pontificatus,* de Pío XII, *Divini Redemptoris, Mit Brennender Sorge* y *Non abbiamo bisogno* de Pío XI con las precedentes encíclicas de León XIII, *Immortale Dei, Libertas* y *Sapientiae Christianae.*

No podemos, pues, admitir en esta materia la teoría del péndulo, introducida por algunos escritores para valorar el contenido de las encíclicas según sus diversas épocas, no sólo porque tal teoría no responde al contenido de las encíclicas arriba enumeradas sino también porque su manifiesta uniformidad se basa en "las últimas profundas y pétreas bases fundamentales de la sociedad, que—según proclama el augusto

(20) 10 (1949) 177-234 en el artículo *Contemporary orientations of catholic thought on Church and State in the light of History".*

(21) 124 (1951) 327-352. Una visión panorámica de su doctrina la expone el mismo P. John Courtney Murray, en su artículo: *Leo XIII on Church and State: The General Structure of the Controversy,* en "Theological Estudies" XIV (1953) 1-30.

(22) Véase la revista "América" en su Comentario: *Cardinal Ottaviani on Church and State,* 89 (1953) 450, en que sigue justificando la libertad del investigador católico para encontrar "a more adequate and exhaustive presentation of the rights and duties of the state toward religion".

Pontífice en el radiomensaje de Navidad de 1942—no pueden ser tildadas como creaciones del ingenio humano; se podrán ignorar, negar, despreciar, transgredir, pero jamás serán abrogadas con eficacia jurídica" (23).

No son tampoco debidos estos discutidos principios de la catolicidad del Estado a concepciones *recientes* de los últimos pontífices, como si esta doctrina, guía de las relaciones entre Iglesia y Estado, fuese desconocida en tiempos pretéritos de la Iglesia Católica. Pues, aunque León XIII fué el primero que por la oportunidad del momento y circunstancias históricas, formuló expresamente esas doctrinas fundamentales, sin embargo ya estaban avaloradas por larga experiencia secular y enunciadas de forma equivalente y con bellísimas comparaciones desde los primeros tiempos de la Patrística cristiana (24).

2) El discurso del Cardenal Ottaviani

El periódico "New York Times" publicaba el 23 de julio pasado un reportaje de Courtney Murray acerca de la respuesta obtenida de Roma a la consulta del rotativo sobre la autoridad del discurso del Emmo. Card. Ottaviani. La fuente informativa vaticana aseguraba que la Conferencia del Prosecretario de la Suprema Congregación del Santo Oficio no había tenido carácter ni oficial ni oficioso (25).

Esta consideración de que el Cardenal hablaba a título personal la recoge el Editorial de "América": *Church-State in Spain again* (26) y la refuerza con el hecho significativo de que "L'Osservatore Romano" no publicase el texto de la Conferencia (a pesar de dedicar a la misma un amplio reportaje) y de que eminentes teólogos escolásticos de Roma, así dice el editorialista sin aducir ninguno, no hayan aceptado la tesis propugnada por el Cardenal. De todo lo cual deducen que el investigador queda libre para desarrollar una más completa y exhaustiva enunciación de los derechos y deberes del estado para con la religión.

---

(23) AAS. XXXV, 13 y 14 y *Col. de Enc.*, págs. 424, 19.

(24) Puede verse Odriozola, trabajo citado, notas 33-36, 39-43 a base de Ivon Carnotense, Isidoro Pelusiota, a quienes siguen Inocencio III, Santo Tomás, San Roberto Berlarmino, León XIII, Pío XII; y San León Magno, San Agustín, San Gregorio Magno, San Celestino, San Ambrosio... abundan en perícopas semejantes. Puede consultarse Louis Bouyer, *Les données de l'enseignement patristique sur le probleme de la tolérance,* en "Tolerance et communauté humaine", Casterman, 1952, págs. 57-76.

(25) Véase el comentario de "América" arriba citado, en que se deducen las consecuencias del carácter privado de la conferencia 89 (1953) 450.

(26) 90 (1953) 166.

Sin embargo no se recalca lo suficiente la autoridad personal del purpurado, el dato de asistir a la conferencia tenida en el primer centro canónico del mundo, trece Cardenales de la Iglesia Romana, el Cuerpo Diplomático y multitud de canonistas, que llenaban el amplio paraninfo lateranense. Por otra parte en esa misma información vaticana se insiste particularmente, y es preciso destacarlo, en que las afirmaciones del cardenal eran "indiscutibles" ("unexcepcionable") (27), luego, si son doctrinas admitida e incuestionables, ¿a qué ese interés en amenguar la autoridad del orador y seguir investigando para diluir la verdad conseguida?

Pero todavía creían haber conseguido una confirmación más eficaz de sus pretensiones cuando Pío XII se dirigía el 6 de diciembre último al V Congreso Nacional de la Unión de Juristas Católicos italianos (28). El Sumo Pontífice determinaba con minuciosa precisión en qué circunstancias concretas puede permitirse la tolerancia religiosa de cultos no católicos y aduce el caso particular de un estado comunitario católico dentro de una comunidad internacional no católica. Todo lo cual no significa corrección o censura a la doctrina del Cardenal Ottaviani, como algunos inadvertidamente han pretendido (29), sino *complemento* y *ratificación* de la misma, puesto que la tolerancia de cultos acatólicos ya está prevista para determinadas coyunturas político-religiosas dentro de la trama doctrinal católica (30), y recogida por Ottaviani en este

(27) "América", 89 (1953) 450.

(28) Aduce este discurso en versión castellana. "Ecclesia", XIII (1953) II, 709-712.

(29) Por ejemplo M. G. en su artículo: *Ein neues Moment der Toleranz* (Zu einer wichtigen Papstansprache) en "Orientierung", 17 (1953) 249-252.

(30) Véase expresa esta doctrina en el discurso de Pío XII, al V Congreso Nacional de la Unión de Juristas Católicos Italianos, "Ecclesia" XIII (1953) II, 711 al fin, y su concordancia con OTTAVIANI, discurso citado, "Ecclesia", XIII (1953) I, 489. El mismo G. COURTADE, *Un discours de Pie XII sur la Tolérance,* admite que: "Entre l'enseignement de León XIII et celui de Pie XII, il y a non certes des contradictions, mais de sensibles differences". ¿En qué sentido? En que "Pie XII apporte aux Encycliques de son prédécesseur, des complements et des precissions". Y más adelante: "Il est aisé maintenant de voir que le discours de Pie XII se situe sur le prolongement des célebres Encycliques de León XIII. "Il ne s'ecarte pas de la direction qu'elles fiaient, mais il les dépasse. Nous sommes en présence d'un progrés doctrinal". en "Revue de L'Action Populaire", 75 (1954) 183 y 185. Otro tanto enseña MANUEL ZURDO, C. M. F., *Pío XII y la tolerancia,* en "Ilustración del Clero", XLVII (1954) 116-116; el P. GUSTAVE WEIGEL, S. J. (aunque no estemos de acuerdo en todas sus afirmaciones): *Religious toleration in a World society,* en "América", 90 (1954) 375-376; el P. A. MESSINEO, S. J., *Tolleranza e comunitá dei populi,* en "Civiltà Cattólica" (1954) II, 371-383, principalmente en la pág. 378 s.; y el P. M. FÁBREGAS, S. J., *Annotationes* (al Discurso de Pío XII a los Juristas Católicos Italianos), en "Periodica de re morali, canonica et liturgica" XLIII (1954) 98-108; el P. TOMÁS TORRE, C. M. F., *Pío XII sobre la tolerancia,* en "Ilustración del Clero", XLVII (1954) 284-288 y IOSEPH CLIFFORD

pasaje de León XIII: "Aunque la Iglesia juzgue que no es lícito que los diversos cultos gocen de los mismos derechos que sólo corresponden a la verdadera religión, sin embargo, no condena a los gobernantes que, para conseguir un bien mayor, o para evitar algún mal, han de tolerar en la práctica la existencia de diversos cultos en el Estado que gobiernan" (31).

3) El Concordato español de 1953

Por consiguiente debe quedar claro que *el ideal absoluto* sigue siendo la confesionalidad católica del Estado y no la *hipótesis* particular de la tolerancia de cultos en las debidas circunstancias porque, como decisivamente afirma Pío XII a los Juristas Católicos italianos (32), "por principio, es decir, *como tesis,* no puede aprobar la Iglesia la completa separación entre los dos poderes", eclesiástico y civil.

"La tesis de Estado católico no es un ideal permanente"

Sin embargo el francés A. Z. Serrand en su artículo *De la noción de totalidad católica,* en la "Vie Intellectuelle" (33), menciona en contra del régimen "que se estima ideal" una Carta colectiva de los Obispos brasileños, que en 1889 saludaron el fin del estado católico como el de "una protección que nos asfixiaba" (34).

Leve e ingenuo recurso para sostener a ultranza doctrinas ultrapirenaicas (35).

Un Estado que se llame católico puede asfixiar, pero de ahí no se sigue que *todo* Estado católico asfixie, ni que dos o tres hipótesis con-

---

FENTON, *The theachings of the Ci riesce,* en "The American Ecclesiastical Review", CXXX (1954) 114-123. Sin embargo, se aparta de la interpretación común el P. JONH COURTNEY MURRAY, en "The Register", del 4 de mayo de 1954.

(31) *Immortale Dei, Acta Leonis XIII,* V, 141 y *Col. de Enc.,* págs. 159, 46, citado por OTTAVIANI, "Ecclesia" XIII (1953) I, 489. Esto mismo reconoce el P. ROBERT ROUQUETTE en su art. *Pie XII et la tolérance,* en "Études" 280 (1954) 241. "La doctrine de Pie XII n'est pas nouvelle; elle prolonge, cependant et amplifie la synthese classique de León XIII exposée dans l'encyclique *Immortale Dei,* Laquelle d'ailleurs est, elle aussi, le fruit d'un long mûrissement" 2.

(32) "Ecclesia" XIII (1953) II, 712. Un postulado o principio distinto, es decir, la libertad religiosa constitucional propone y propugna AGUSTÍN LEONARD, O. P., en la obra: *Tolérance et communauté humaine,* Castermann, 1952, págs. 123-162.

(33) Publicado en "La Vie intellectuelle" de noviembre de 1953.

(34) Buena réplica supone la Carta de la S. C. De Seminarios y Universidades a los Obispos del Brasil en 1950, AAS. (1950) 841.

(35) Notamos que lo defienden también, JOSEPH VIALATOUX y ANDRÉ LATREILLE, *Cristianismo y Laicidad.* "Conversaciones Católicas Internacionales". Documentos 4. San Sebastián 1950, págs. 27-62. Allí mismo puede verse MAX PRIBILLA, S. J., *Intolerancia dogmática y tolerancia civil,* págs. 63-82.

trarias deban hacernos opuestos a la tesis. "Y es en el terreno de esta donde Serrand plantea la polémica, aunque no deban extrañarnos ciertas incertidumbres, fruto acaso del difundido equívoco de los maritenianos entre las situaciones de libertad, que sólo como "hipótesis" se pueden tolerar, y esas mismas situaciones presentadas como "ideales históricos concretos", que no son el ideal en sí, pero que se le parecen mucho, desde el momento en que se substituye una noción unívoca del ideal por una noción analógica, que le hace estar presente en cada uno de los ideales históricos concretos que se han sucedido en la historia" (36).

Por tanto la tesis de Estado católico es un *ideal permanente*, y no, según dicen los partidarios de Maritain, prototipo exclusivo de una época histórica periclitada, porque los principios en que se basa la religiosidad y aún catolicidad del Estado son sólidos e inconmovibles. Valían en los tiempos de Inocencio III y Bonifacio VIII y valen en los actuales de León XIII y Pío XII... En ningún texto de los Pontífices contemporáneos hay base para estimar que la "hipótesis" se haya convertido en mundial y sea aconsejable ir en todas partes a la total libertad religiosa; abundan por el contrario en los documentos pontificios los pasajes que prescriben abiertamente la confesionalidad católica estatal (37). Séanos permitido exponer la contundente proposición 55 condenada en el *Syllabus* de Pío IX: "Que la Iglesia ha de estar separada del Estado y el Estado de la Iglesia", proposición que conserva actualidad, dado que motivó expresiones semejantes de la S. C. de Seminarios y Universidades a los Obispos del Brasil, aún en 1950 (38).

Por otra parte toda la Encíclica *Quas Primas* (39) de Pío XI está indicando este ideal permanente del Reinado Social de Jesucristo y el oficio de la fiesta de Cristo Rey implora repetidamente la realización de ese ideal en todas las naciones. Así:

---

(36) JOSÉ MARÍA GARCÍA ESCUDERO, *Sobre el Catolicismo español de la Nación y del Estado*, en "Ateneo" núm. 50, de 15 de enero de 1954, pág. 4.

(37) Por ejemplo, GREGORIO XVI, *Mirari vos*, de 15 de agos. de 1832; Pío IX, *Syllabus*, proposiciones, 54, 55, 77-80; *Quanta cura*, 8 dic. 1864; LEÓN XIII, *Immortale Dei*, 1 nov. 1885; *Diuturnum Illud*, 29 junio 1888; *Au milieu*, 16 feb. 1892; *Longinqua occeani*, 6 junio 1895; Pío X, *Cum in Lusitania*, 2 mayo 1911; *Vehementer Nos*, 11 feb. 1906; Pío XI, *Ubi arcano*, 23 dic. 1925; *Divini illius magistri*, 31 dic. 1929; *Casti Connubii*, 31 dic. 1931; *Divini Redemptoris*, 19 marzo 1937; Pío XII, *Summi Pontificatus*, 20 octubre 1939...

(38) "Um outro erro, igualmente condenado pela Igreja, deve ser evitado pelo cristão: o Liberalismo. Ele nega que a Igreja, em razão do seu nobilissimo fim e da sua divina missão tenha uma natural supremacia a respeito do Estado. Admite e encoraja a separacão entre os dois poderes" (AAS. 1950, 841).

(39) De 11 de diciembre de 1925, AAS. 17 (1925) 593-610. Véase la traducción española en *Colección de Encíclicas*, págs. 285-302.

"Te nationum Praesides
honore tollant publico,
colant magistri, judices,
leges et artes exprimant..." (40).

No vamos a suponer, pues, que la Iglesia manda suplicar del cielo un objetivo ideal para épocas periclitadas, imposible de realizar en las contingencias actuales.

Pío XII, en fin, ha tributado "la alabanza debida a la sabiduría de aquellos gobernantes que favorecieron siempre o quisieron y supieron honrar con beneficio para el pueblo los valores de la civilización cristiana en las felices relaciones entre la Iglesia y Estado..." (41). Y contra el agnosticismo moral y religioso de las leyes estatales revalora el concepto cristiano del Estado y su obligación de informar la propia actividad social y la legislación toda en los principios morales de la religión en su augusta Carta del 19 de octubre de 1945 a la XIX Semana Social de los Católicos italianos (42).

Realmente no se concibe la laicidad del Estado como ideal supremo y absoluto y mucho menos, claro está, en una nación católica (43). Pues en un país totalmente católico—y le llamamos así, aunque haya unos pocos disidentes indígenas—, todas las conciencias, solidarizadas, y unificadas en la misma y verdadera fe, como norma de vida privada y pública aspiran a un bien común que sea complejo de condiciones que aseguren y faciliten una vida social decorosa católica. Este sí que es el ideal absoluto divino, pues Dios quiere que todos sean católicos y como tales se comporten en su vida privada y pública... (44).

Concedemos sí, que la aplicación de ese ideal puramente absoluto puede ser en casos discutible y no negamos que se presta a defectos en su realización práctica (45), pero de ahí no es lícito pretender socavar la fórmula misma, haciendo que muchos católicos consideren de buena

---

(40) Del Himno de Vísperas de Cristo Rey.

(41) Radiomensaje de Navidad de 1941. AAS. XXXIV, 13 y en *Col. de Enc.*, págs. 408, 10.

(42) AAS XXXVII, 274 en "Ecclesia" V (1945) II, 379 y en su radiomensaje de 26 de diciembre de 1942 Pío XII propone la auténtica concepción del Estado según el espíritu cristiano. Véase *Col. de Enc.*, pág. 433.

(43) Que es lo que pretenden J. VIALATOUX y A. LATREILLE, *Cristianismo y laicidad.* "Conversaciones Católicas Internacionales". L. c. y en "Esprit" octubre (1950) 522.

(44) Pueden verse ampliamente expuestas estas ideas en EUSTAQUIO GUERRERO, *El Estado laico como ideal de régimen político cristiano,* en "Razón y Fe" 143 (1951) 38-41.

(45) Véase por ejemplo ROBERT ROUQUETTE, *Pie XII et la Tolérance,* en "Études" 280 (1954) 243.

fe como ideal una libertad presentada por los Papas como mera situación *de hecho,* pero nada más.

"Es una invitación a la pereza..."

De otra parte esa profesión pública de catolicismo no es, en caso alguno, una invitación a la pereza, o un peligro de perfección legal como presentan algunos autores (46), sino un homenaje debido en justicia al cristianismo como religión verdadera y querida por Dios.

"El Papa hubiera admitido un sistema más liberal..."

Ni se pretenda que si a la Santa Sede se la hubiera propuesto por el Gobierno y la Jerarquía Española un sistema más liberal y comprensivo, que el que recoge el artículo primero de nuestro Concordato, hubiera accedido libérrimamente a él, como en el caso de Irlanda que reconoce la situación "especial" de la Iglesia y garantiza al mismo tiempo plena libertad a otros cultos o el caso más reciente de Portugal con su régimen de "separación" (47). No. Fué la Santa Sede la que exigió (48) como repetidamente se ha notado, la observancia de los cuatro primeros artículos del Concordato de 1851 que explícitamente establecen la unidad católica española con todas sus consecuencias práctico-legales.

Por tanto, se viene abajo esa persuasión idealista de la laicidad del Estado que defendían entre otros autores anglosajones, belgas y franceses, Vialatoux y Latreille, en las Conversaciones Católicas de San Se-

(46) Así José Luis L. Aranguren, en "Correo Literario", 1 de octubre 1953, págs. 3, a quien refuta el P. J. M. Granero, en "Razón y Fe", bajo el epígrafe: *La perfección legal y nuestro catolicismo real.* Véase en "Ecclesia", XIV (1954) I, 125-26. No está todo hecho en España. El Jefe del Estado en su Ofrenda al Apóstol Santiago el 25 de julio de 1954 reconocía que: "... el mundo es camino y la vida lucha. Por ello no podemos dormirnos en los laureles y descuidar la tarea de nuestra perfección". A lo que contestaba el Emmo. Cardenal Quiroga Palacios: "Hemos de sentir afán de perfeccionarnos en nuestras instituciones, en nuestro modo de cumplir las leyes, en nuestras relaciones sociales, hasta que en ellas se satisfaga toda justa exigencia...". En "Ecclesia", XIV (1954) II, 121 y 122, respectivamente.

(47) Véase "América" 90 (1953) 166, en su editorial *Church-State in Epain again.* Refuta briosamente tal idea el P. Fermín Sáinz, S. J., *Nuevamente Iglesia-Estado en "América"* en ECA. (Estudios Centro Americanos) IX (1954) 9-15, pero principalmente en las páginas 12-14.

(48) En los convenios de España con la Santa Sede de 7 de junio de 1941 y 16 de julio de 1946 se establecía que: "Entretanto se llega a la conclusión de un nuevo Concordato el Gobierno Español se compromete a observar las disposiciones contenidas en los cuatro primeros artículos del Concordato de 1851: Oficina de Información Diplomática, l. c., págs. 24 y 31.

bastián (49), y a la que llevan los principios de Maritain (50) Courtney Murray (51) y demás.

Con ello queda plenamente confirmada la resuelta y valiente afirmación del artículo primero de nuestro Concordato: "La Religión Católica, Apostólica, Romana sigue siendo la única de la nación española...".

"Inadecuado concepto de Estado Católico..."

Atacándonos de soslayo el jesuíta francés Robert Rouquette, propone en "Études" (52) lo que se debe entender a su juicio por Estado católico. Dice él que nosotros tenemos una noción más bien pedagógica que práctica y que Estado católico es no una nación en la cual la gran mayoría de los ciudadanos están bautizados o se adhieren al catolicismo por un mínimum de prácticas, ni tampoco un Estado en el que un partido católico potente se halle en el poder. Pues no se trata de una cuestión de puro nombre, sino más bien, según Rouquette, de una situación sociológica, que evidentemente tiene un aspecto demográfico y una traducción numérica. Por tanto Estado Católico es el conjunto de instituciones que emanan de una sociedad enteramente católica, caracterizada esencialmente por una mentalidad colectiva católica.

Mejor sería distinguir qué deba ser un estado católico *de derecho* y qué sea *de hecho*, así obtendremos diversas combinaciones que aclararán los conceptos:

a) Cuando toda una sociedad, o su mayor parte, es católica, y lo es el gobierno, sus leyes e instituciones, ese Estado civil es de hecho y de derecho católico.

b) Cuando toda la sociedad o su mayor parte, es católica, pero el Gobierno o sus leyes e instituciones no lo son o no están informadas por los principios católicos, esa sociedad es católica de hecho y debe serlo de derecho.

c) Cuando, lo que ocurre con frecuencia, la sociedad o su mayor parte es católica y lo son sus instituciones y quizá hasta toda su legislación, pero no lo es el gobierno, entonces *a fortiori* debe serlo de derecho el gobierno.

---

(49) L. c., págs. 27-62.

(50) *Humanisme integral*, ed. Fernand Aubier, París 1947, pág. 181 ss. Véase MEINVIELLE, *Crítica de la concepción de Maritain sobre la persona humana*, Buenos Aires 1947.

(51) Art. cit. de "The American Ecclesiastical Review" 124 (1951) 327-352. Véase también IVES CONGAR, *Conversaciones Católicas Internacionales*. San Sebastián 1950, pág. 46.

(52) *Pie XII et la Tolérance*, 280 (1954) 241-43.

d) Por último, cuando la legislación, instituciones y quizá hasta el gobierno son católicos, pero la sociedad o su mayor parte no lo es (caso rarísimo) entonces se puede decir que esa sociedad no es católica de hecho, pero sí de derecho (53).

Tal definición de Rouquette no la podemos admitir técnicamente a la vista del Discurso de Pío XII al V Congreso Nacional de la Unión de Juristas Católicos italianos. El Sumo Pontífice no aduce una noción de Estado Católico sólo pedagógica, ideal, intangible, sino más bien realizable y práctica. Constantemente encontramos en el discurso citado expresiones que tan sólo tienen explicación en una concepción práctica de Estado Católico. Así por ejemplo: "Con esto quedan aclarados los dos principios, de lo que es preciso recalcar en los casos concretos la respuesta a la gravísima cuestión acerca de la postura del jurista, del hombre político, del Estado soberano católico, en relación con una fórmula de tolerancia religiosa..." (54).

El Pontífice pone en la misma línea al jurista y al político concretos con el Estado Católico, luego éste ha de entenderse también en ese sentido práctico. Por otra parte, ¿qué estado ideal puede proponerse la cuestión de la tolerancia religiosa como problema próximo? (55).

Bajo otro aspecto, reclamamos un puesto para España cuando se enumeran los países católicos actuales (56). De tal hace profesión la Nación española y su Gobierno, como proclama el artículo primero de la ley de Sucesión de 1947—declarada *Fundamental*—que España, como unidad política, es un Estado Católico; lo mismo que dos años antes había formulado el *Fuero de los Españoles* en su artículo sexto: "La profesión y práctica de la religión católica, que es la del Estado español, gozará de protección especial", y que ratifica sobre todo el artículo primero del Concordato de 1953.

Esta afirmación venía reclamada por la totalidad moral de súbditos católicos españoles y por el espíritu cristiano de las Instituciones patrias, porque si el Estado es, como dijo Mussolini: "la organización jurídica de la Nación, el representante de su espíritu y el heredero de

(53) LORENZO R. SOTILLO, *Compendium Juris Publici Ecclesiastici*, Santander 1951, pág. 224.

(54) "Ecclesia", XII (1953) II, 711, V.

(55) También lo expresa en otras partes de su discurso por ejemplo: ibidem, p. 710, IV.

(56) En el art. citado, "Études", 280 (1954) 243, sólo propone como estado católico, y eso con reservas, a Irlanda.

sus tradiciones, en una Nación católica el Estado no es ni puede ser más que católico" (57).

Después de esta disgresión acerca del verdadero concepto del Estado católico, vamos a considerar sumariamente unos cuantos reparos recientes que juzgamos dañan la entraña misma de nuestra cuestión, por lo mismo que niegan un presupuesto ontológico necesario: la actitud del Estado para el ejercicio de la Religión.

"El Estado es incapaz de profesar una religión..."

Así el jesuíta norteamericano Courtney Murray en su artículo citado (58), asegura que el estado *como tal* es incapaz de abrazar, profesar y ejercitar cualquier religión por cuanto viene a ser una persona jurídica, moral y por consiguiente un ente de razón, con fundamento en la realidad, sí, pero al fin creación ficticia de la razón humana.

Parece, pues, desconocer que las personas morales, máxime las colegiales, o integradas por individuos, son verdaderos sujetos de derechos y obligaciones... Ahí están los tratados internacionales que engendran verdadera obligación de justicia entre las altas partes contratantes, a pesar de ser personas morales. Claro está que ellas no pueden obrar por sí mismas, pero para eso están sus representantes legales.

Y que no se han de excluir del Estado-social y del Estado-Autoridad los derechos y obligaciones cultuales y religiosas se comprueba por otra parte con aquellas autorizadas palabras de León XIII, según las cuales, "los hombres socialmente unidos, no se encuentran menos sometidos a Dios que cuando están aislados, y la sociedad civil, no menos que las personas que la integran, es *deudora* a Dios, que la creó y la conserva y le concede innumerables dádivas... y multitud de bienes..." (59). De modo que así como a ningún individuo le es lícito prescindir de sus deberes para con Dios, y la religión con la que Dios quiere

(57) Discurso exposición de motivos, 14-III-1929, que recogió "Documentation Catholique", t. 21, col. 1518. Lo aduce también L. PÉREZ MIER, *Iglesia y Estado Nuevo*, Madrid 1940, pág. 220. Alaba este sentido del Estado Español el P. A. BLANCH, S. J., *Le Concordat entre le Saint-Siége et l'Espagne*, en "Nouvelle Revue Theologique", 76 (1954) 506-523.

(58) *The probleme of the Religion of the State*, en "The American Ecclesiastical Review" 124 (1951) 327-352. Dice textualmente: "...La cualidad ficticia de "persona" que tiene el Estado por algo así como una analogía atributiva no le hace capaz del acto de fe". A él no, pero sí a sus representantes, que deben obrar en su nombre.

(59) Encíclica *Immortale Dei, Acta Leonis XIII*, V, 122 y *Col. de Enc.*, págs. 145, 11. (Doctrina que recoge después Pío XI en su Encíclica *Quas Primas, Col. Enc.*, pág. 285 ss.).

ser honrado, tampoco "las sociedades civiles, pueden en conciencia, obrar como si Dios no existiese o despreciar la religión como cosa extraña o inútil" (60).

"El Estado no tiene obligación de dar culto a Dios..."

Bien, concedamos que el Estado *puede* rendir culto a Dios, pero negamos que *esté obligado* a hacerlo, porque, insisten Maritain (61), Vialatoux y Latreille (62), Courtney Murray (63)... el Estado tiene un fin meramente temporal, un orden propio, una esfera de actividad exclusiva en ese orden natural, de la cual no debe extralimitarse; a él, por tanto, no le toca para nada cuidarse de la religión, sino más bien ordenar y proteger la libertad de los súbditos en la práctica de aquella, para lo cual se requiere, como es natural, que él sea imparcial, neutral, "arreligioso", laico.

Prescindiendo de los testimonios pontificios antes citados que prueban suficientemente desde el punto de vista del teólogo la obligación de profesar la religión por parte del Estado, afirmamos que éste, es decir, no sólo la sociedad civil como tal, sino también el gobierno de la misma, tiene obligación *objetiva* de abrazar y ejercer por lo menos la religión natural, si desconoce la Revelación, y la sobrenatural una vez conocida aquella. Además si les ha sido propuesta suficientemente, quedan ligados también con verdadera obligación *subjetiva,* a reconocerla, reverenciarla y estimarla como tal, aún con el ejercicio del culto externo y público.

Semejante obligación nace de la misma esencia de la sociedad civil y por tanto rige *objetivamente* siempre y en todo lugar, independiente-

---

(60) Ibidem. Citado por OTTAVIANI, discurso mencionado, "Ecclesia" XIII (1953) I, 461-2 y 488-90.

(61) *Humanisme integral,* págs. 181-183.

(62) L. c., p. 27-62. Expusieron primero estas doctrinas en "Esprit" octubre (1950) 522. El P. EUSTAQUIO GUERRERO refuta tal concepción laicista, en su artículo: *El Estado laico como ideal cristiano,* en "Razón y Fe" 142 (1950) 347-354; 143 (1951) 29-34; 140-157.

(63) L. c. Con fruto podría verse VÍCTOR R. YANITELLI, *A Church-State Anthology, The work of Father Nurray,* en "Thought" (1952) 6-42; GUSTAVE WEIGEL, *The Church and the Democratic State,* en la misma revista de la Fordham University (1952) 165-184 y EUSTAQUIO GUERRERO, S. J., *Conversaciones Católicas de San Sebastián,* en "Razón y Fe" 140 (1949) 412-16, donde desmenuza la doctrina del jesuita norteamericano. El P. MESSINEO en "Civiltà Cattolica" trata de estas cuestiones con toda amplitud v. c. (1950) II, 137 ss.; III, 3 ss.; IV, 57 ss.; 314 ss.; 562 (1951) II, 126 ss.; 387 ss.; 585... Por último, el decano de Teología de la Universidad Católica de Washington, JOSEPH CLITTORD FENTON, pone las cosas en su punto en *Toleration and the Church-State Controversy,* en "The American Ecclesiastical Review", CXXX (1954) 330-343.

mente de las contingencias históricas, pero no *subjetivamente,* cuando se desconoce invenciblemente tal obligación subjetiva o queda excusado por determinadas razones de abrazar o ejercer públicamente esa religión (64).

Ahora bien, esta obligación sólo puede ligar hacia la religión *verdadera,* puesto que el error en este caso no tiene ningún derecho; y como la única religión verdadera se encuentra en la Iglesia Católica (65), en ésta debe figurar y en ella permanecer el Estado-sociedad y el Estado-autoridad.

Lo expone decididamente León XIII en su *Immortale Dei* con aquellas palabras: "... así como no es lícito descuidar los propios deberes para con Dios, el primero de los cuales es profesar de palabra y de obra, no la religión que a cada uno se acomoda, sino la *que Dios manda y consta con argumentos ciertos e irrecusables ser la única verdadera,* de la misma suerte no pueden las sociedades políticas obrar en conciencia, como si Dios no existiese... antes bien y por el contrario, *tiene el Estado... político obligación de admitir enteramente y abiertamente profesar aquella ley y prácticas del culto divino que el mismo Dios ha demostrado que quiere*" (66).

Y este culto es el católico, apostólico, romano, con exclusión de todo otro, pues "veda la justicia, y la razón lo veda también, que la sociedad humana sea atea, así como que trate de igual modo a las diversas religiones y conceda a todas iguales derechos..." (67).

III

LA UNICIDAD DE LA RELIGION DEL ESTADO ESPAÑOL

Esta doctrina pontificia tan ponderada y racional es la que recoge en cristiana afirmación la tercera proposición concordataria que recordábamos al principio: la unicidad de la religión católica como religión del estado español.

---

(64) Pudiera consultarse ODRIOZOLA, trabajo citado, cap. I, *La Religiosidad del Estado,* págs. 25-30.

(65) Que la religión católica sea la única verdadera es un hecho que suponemos certeramente probado en Teología fundamental.

(66) *Colección de Encíclicas,* l. c., págs. 145, 11. Los subrayados son nuestros. Lo mismo se encuentra en la Encíclica *Libertas,* pág. 181 de la Colección citada.

(67) LEÓN XIII en su *Libertas;* véase *Acta Leonis XIII,* VIII, 231 y *Col. de Enc.,* págs. 181-26. Apela el Papa León XIII a la justicia y a la razón, porque no es justo atribuir los mismos derechos al bien y al mal, a la verdad y al error.

"La unicidad de la religión del Estado violenta la libertad de los súbditos..."

Pero, nos dirán Maritain (68) y sus discípulos, por lo que toca a la religión el Estado debe ser *pluralista* o sea, promover y proteger la más completa libertad de cultos, porque lo contrario será violentar crudamente la intangible libertad religiosa de los súbditos.

Concedemos que el Estado debe proteger la libertad religiosa de sus miembros en cuanto no debe imponerles ninguna religión ni entrometerse en su vida privada, es verdad, pero de ahí no se sigue que deba reconocer todas las confesiones, que deba conceder a todos en todas circunstancias un derecho a manifestarse públicamente que sólo compete a la verdad y no al error, como veremos más adelante.

El Estado, según advertimos, tiene obligación de rendir culto a Dios y del modo que Dios quiere, y este deber no lo llena un vago agnosticismo religioso, rechazado constantemente por los Sumos Pontífices.

"Es contraria a la libertad del acto de Fe..."

Con todo, arguyen Vialatoux, Latreille (69), Agustín Léonard, O. P. (70), Ives Congar, O. P. (71) y otros, la laicidad del Estado es un postulado necesario, si queremos salvar la libertad requerida para el acto de fe, puesto que un Estado confesional quiebra por definición esa misma libertad al dirigir la conciencia de los súbditos en una línea determinada de creencias.

Reconocemos que el acto de fe necesario para abrazar una religión suficientemente propuesta ha de estar libre y exento de toda coacción física y moral, entendiendo esta última en el sentido de amenazas, conminación de males o privación de bienes, pero negamos que no

(68) JACQUES MARITAIN, *Humanisme integral,* pág. 168 ss. Lo mismo defienden Vialatoux, Latreille... Contra ese pluralismo religioso se levanta el P. EUSTAQUIO GUERRERO, S. J., en su artículo: *Más sobre la libertad religiosa,* en "Razón y Fe", 140 (1949) 99-111. Puede verse el planteamiento del problema en JOSEPH MASSON, S. J., *Le pluralisme religieux, situations et positions,* en "Tolérance et communauté humaine", Casterman 1952, págs. 27-48, y la concepción mariteniana en LEFEVRE, *Les Droits de l'homme et la chretienté,* "Conversaciones Católicas Internacionales, Documentos 4", San Sebastián 1950.

(69) L. c. de *Cristianismo y Laicidad.*

(70) En su artículo: *Liberté de la foi et tolérance civile,* recogido en la obra: *Tolérance et communauté humaine,* Casterman 1952, págs. 123-162.

(71) Véase "Conversaciones Católicas Internacionales. Documentos". San Sebastián 10 (1952) 47 ss. donde expone abiertamente su doctrina IVES CONGAR, O. P. Lo reproduce casi íntegramente "Incunable", nov. 1952, págs. 11-10. Ya rechazó tal pretensión el P. LORENZO RODRÍGUEZ SOTILLO, *Orden temporal y verdad religiosa,* en "Sal Terrae" XLI (1953) 334-339.

deba estar sujeto a aquella coacción moral nacida de la ley divina natural y positiva que obliga y lleva al acto de fe, cuando esa fe ha sido suficientemente propuesta.

Ahora bien, la confesionalidad católica del Estado español no impone con amenazas a los súbditos el acto de fe en los dogmas católicos, sino que tan sólo sirve de ocasión, o exhortación práctica para que los españoles sigamos esa misma conducta religiosa; lo cual, no está prohibido por ningún derecho y es además una de las verdaderas razones para que el Estado sea católico.

Por otra parte los fieles una vez abrazada la religión católica son libres con *libertad natural* o psicológica para rechazarla, pero no son libres con *libertad moral*, y pueden ser sancionados por la Iglesia en virtud de ese delito (72).

IV

TOLERANCIA DEL CULTO PRIVADO A LOS DISIDENTES

Dando un nuevo paso en nuestro estudio-réplica a las objeciones de nuestros censores, llegamos a un punto clave, neurálgico: que ha motivado la injusta campaña de recriminaciones contra España: a la pretendida opresión de las minorías religiosas por el Artículo sexto del *Fuero de los Españoles,* que sólo permite el culto privado a las religiones disidentes (73).

Pero antes de analizar expresamente los juicios desfavorables propuestos, expondremos, siquiera sea brevemente, los puntos básicos de la doctrina católica en que apoyaremos nuestra contestación.

a) En religión como en cualquier otra esfera del pensamiento existe una verdad y un bien reales, objetivos, y un error, un mal, que se les opone.

b) Sólo los primeros tienen derecho a existir por estar en consonancia con la razón, y con el orden, con la naturaleza, y con el fin del hombre señalados por Dios.

c) Esa verdad y ese bien, lo mismo que sus contrarios, el error y el mal, los entendemos, no como meras abstracciones ideológicas, sino realizados y encarnados en los individuos y en las colectividades.

---

(72) Puede verse LORENZO R. SOTILLO, *Compendium Juris Publici Ecclesiastici,* ya citado, pág. 214.

(73) *Fuero de los Españoles,* "Boletín Oficial del Estado", 18 de julio de 1945, núm. 199, pág. 358.

"La conciencia del individuo y de la colectividad tienen derecho al respeto..."

Aquí surge la primera cuestión: bien que el error y el mal, en sí mismos, no tengan derecho alguno a la existencia o al respeto; pero la conciencia del individuo o de la colectividad en la que aquellos se dan de buena fe, ¿no podrá tener algún derecho a ese respeto?

Lo tiene, en efecto, responde el Excmo. D. Fidel García (74). En primer lugar esa conciencia errónea de buena fe tiene derecho a que no se la sancione de mala fe. Tiene derecho a que no se la ataque o pretenda destruir por métodos violentos, opuestos a la dignidad humana y a la disposición divina (75).

Tiene derecho en fin, puesto que existe obligación de hacerlo, a ordenar toda la actividad de esa su propia conciencia, conforme a aquella buena fe, aunque ésta sea equivocada y falsa...

Pero aquí terminan sus derechos, porque todas esas posiciones sinceras de la conciencia son algo puramente subjetivo, sin correspondencia, antes en contradicción, con la verdad de las cosas, y sin transcendencia valedera al orden objetivo del derecho. Por ello, si se trata de llevar estas convicciones sinceras al orden social en actos de suyo indiferentes, nadie podrá impedirlos, puesto que vienen a ser la actuación externa de aquella conciencia íntima de buena fe. Pero si esos actos externos chocan con la ley natural o las leyes positivas; con los derechos de los demás o con un bien superior... entonces la autoridad pública, y en ciertas circunstancias los mismos particulares, podrán, y en casos deberán impedir tales actos externos.

Es lo que ocurre en la Península con las religiones disidentes.

Sus actuaciones públicas, su proselitismo y pseudo-evangelización hieren el *derecho natural* por lo mismo que es propaganda directa del error y del mal.

Chocan con nuestras *leyes positivas* que toleran sólo el culto privado de las religiones no católicas por las razones dichas, y en vista de los extranjeros residentes en España y las exposiciones de alguna potencia extranjera no católica. Teniendo, pues, en cuenta esta legislación, no

(74) Véase Excmo. D. Fidel García Martínez, *Credo Sanctam Ecclesiam Catholicam,* 2 ed. Pamplona 1954, cap. séptimo: *El problema de la tolerancia religiosa,* n. 43, pág. 47.

(75) Pío XII en su discurso a los Juristas Católicos Italianos, del 6 de diciembre de 1953 recoge la idea de que Dios permite la existencia del error y del pecado, en "Ecclesia" XIII (1953) II, 711, 1.ª c.

impuesta por el Gobierno español, sino acordada (76) y hoy concordada con la Santa Sede (77) y vista la tajante declaración de los Metropolitanos españoles, no merecen respeto alguno las críticas protestantes o de católicos izquierdistas respecto a la falta de libertad de las iglesias heréticas en España, que deberán atenerse al artículo sexto del Fuero de los Españoles, ley fundamental calificada de *cristiana* por el Cardenal Primado: "La profesión y práctica de la religión católica que es la del Estado español gozará de la protección oficial. Nadie será molestado por sus creencias religiosas ni por el ejercicio privado de su culto. No se permitirán otras ceremonias, ni manifestaciones externas que las de la religión católica" (78).

Pero esa "tolerancia para creencias y cultos diversos no quiere decir libertad de propoganda que fomente las discordias religiosas y turbe la segura y unánime posesión de la verdad y de su culto religioso en nuestra patria, porque nosotros podemos consentir que los disidentes encuentren en España modo de practicar su culto, pero no contra la voluntad general y con escándalo del pueblo hagan proselitismo e intenten desviar a los católicos, con dádivas, de los deberes religiosos, cuando la casi totalidad de la nación quiere conservar, a cualquier precio, su unidad católica" (79).

Es que para comprender el tema, tan violentamente mal llevado estos últimos tiempos en la prensa mundial, respecto a la actitud intolerante o la persecución de los protestantes en España (80), hay que

(76) "La redacción definitiva del artículo sexto del Fuero de los Españoles fué no hecha, como la del artículo once de la Constitución de 1876, sin tratarlo con la Iglesia, sino, por el contrario, tratándolo previamente con la Santa Sede" *(Instrucción de los Metropolitanos españoles sobre la propaganda protestante en España)*, Madrid 28 mayo 1948, en "Boletín Oficial Eclesiástico del Arzobispado de Toledo", 11 junio 1948, núm. 6, pág. 156. Lo recogió también "Ecclesia" VIII (1948) I, 673-75.

(77) Artículo primero del Concordato de 1953 junto con el Protocolo correspondiente.

(78) "Boletín Oficial del Estado", l. c.

(79) Del Mensaje del Caudillo a las Cortes Españolas en la ratificación del Concordato, en "Ecclesia" XIII (1953) II, 533.

(80) Puede verse un reflejo fiel de esas convulsiones de la prensa extranjera en la serie de artículos que con el epígrafe general: *El Protestantismo español, problema artificial,* publicó el Director de "Ecclesia" D. Jesús Iribarren. Así en *La campaña de falsedades voluntarias,* "Ecclesia" IX (1949) I, 515-17 y 527-28; *Hipocresía de la campaña antiespañola,* ibidem, págs. 343-45; *Política y fantasía,* ibidem, págs 575-75; *Cuestiones de doctrinas y actitud nacional,* ibidem páginas 601-2 y 611-12. Monseñor Zacarías Vizcarra, en su artículo: *Defensores insospechados de nuestros protestantes*", en "Ecclesia", VIII (1948) I, 207-209, arremete contra el periódico católico de París *Temoinage Chretien,* de 23 de enero de 1948 que publicaba un alegato intitulado: *Para los protestantes de España pedimos...* Otro tanto se ve precisado a hacer D. Jesús Iribarren contra una carta del dominico Ives Congar, *Lettre sur la liberté religieuse a propos de la*

tener presentes las consideraciones *de hecho* que prestan a la Historia y a las circunstancias próximas, caracteres muy distintos de los que se observan en otros países.

Las manifestaciones externas de otros cultos hieren *los derechos de la mayor parte de los españoles* y perturban *un bien superior.* Porque en España se declaran por religiones distintas de la católica veinte mil habitantes (81), de los que diez mil son extranjeros (82), en una población total de unos veintiocho millones de españoles. Con todo a pesar de su escaso número a habido por parte de los protestantes transgresión de esa legislación canónica y estatal, que hizo llamar la atención al Cardenal Segura en su Pastoral de la Cuaresma de 1952, porque en España ese proselitismo no sólo perturba la unidad religiosa (83) bien su-

---

situation des protestants en Espagne, publicada en la "Revue Nouvelle", de Bruselas de 15 de mayo de 1948; su artículo: *La Revue Nouvelle y los protestantes españoles,* en "Ecclesia", VIII (1948) I, 701-04. Contra varios rotativos mundiales se levanta también el Editorial *Otra campaña protestante,* en "Ecclesia", X (1950) II, 60. En cambio tuvimos la satisfacción de ver objetivamente comprendida nuestra postura intransigente por F. CAVALLI, S. J., en "Civiltà Cattolica" de 3 de abril de 1948, cuyo artículo reprodujo "Ecclesia", VIII (1948) I, 481-485 bajo el título: *La condición de los protestantes en España.* Lo propio hizo ABBÉ CHAVAZ, en "La Vie Intellectuelle" de julio de 1948. El Senador norteamericano RICHARDS pronunció en la Cámara un discurso sobre *Situación de las minorías religiosas en España,* que reproduce "Ecclesia", X (1950) II, 97-99, en él pone con sensatez las cosas en su punto.

(81) J. L. MICÓ BUCHÓN, S. J., analizando el catolicismo español dice estas sustanciosas palabras: "Per ragioni storiche e psicologiche, quindi, il protestantesimo in Spagna era destinato al fallimento: come di fatto avvenne. E il numero quanto mai esiguo dei protestanti in Spagna oggi ne é una conferma. Anzi uno spagnuolo che pasa al protestantesimo, non lo fa perché abbia scoperto una forma religiosa piu perfetta, ma semplicemente per poter vivere piú a su talento e purtroppo, molte volte, senza religione. L'Eucaristia. la Vergine, i santi, le loro reliquie, le loro imagini, la gerarchia visibile e il suo apparato esteriori son tutti elementi troppo cari alla fede spagnuola, mentre invece sono repudiati dal protestantesimo". *Sguardo sulla Spagna e il suo Cattolicismo a mezzo il nostro secolo",* en "Civiltà Cattolica", 104 (1953) III, 129.

(82) Esta moral totalidad de católicos en nuestra patria también ha sido blanco de la campaña religiosa en contra nuestra; así KENNETH G. GRUBB ha lanzado recientemente desde la World Dominion Press, de Londres, un libro titulado *Warld Christian Handbook,* en el que leemos con sorpresa que se asigna a España 15 millones de católicos. ¿Qué serán los otros 13? Véase su refutación en el Editorial: *Estadísticas falseadas,* en "Ecclesia", X (1950) I, 172 y también *¿Naciones Católicas?,* "Ecclesia", IX (1949) II, 683. El dato es gravísimo, porque significa un cínico falseamiento más ante los anglosajones de las realidades españolas. Si no existe esa pretendida unidad religiosa en España, ¿a qué proscribir el proselitismo protestante? Estudia el concepto de totalidad moral en los católicos españoles el Guión: *La legítima convivencia,* de "Razón y Fe", 148 (1953) 5-10.

(83) Tolerancia no quiere decir libertad de propaganda que fomente las discordias religiosas y turbe la segura y unánime posesión de la verdad y de un culto religioso en países como Italia, España u otros... los no católicos que quieran venir a evangelizar los países de donde salió para ellos la luz del evangelio

premo al que no queremos renunciar, sino también la unidad política, porque, como decía Saavedra Fajardo, "ningún vínculo humano puede tener unidos los ánimos, cuando discordan en el conocimiento de Dios", y fácilmente es utilizada esa misma tolerancia para actividades políticas subversivas, prohibidas en cualquier estado civilizado. En este sentido hay que entender las palabras del Cardenal Segura, tan incomprendidas, en los Estados Unidos: "son necesarias determinadas represiones cuando la conciencia errónea no merezca respeto por entrar en conflicto con la recta y con el bien común" (84).

Esto no es volver a la tan calumniada Inquisición, como algunos pretenden (85), pues aunque es verdad que nuestras leyes medievales (86) sancionaban con severo rigor la herejía que venía a romper la fuerte unidad religiosa, tanto más preciosa cuanto más débiles eran entonces los vínculos políticos, pero simultáneamente vemos cómo judíos y musulmanes disfrutaron de gran tolerancia a lo largo de la Edad Media; y si al fin hubo de proceder a su expulsión, ello no fué sino después que por espacio de siglos quedó patentemente acreditada la imposibilidad de su asimilación por motivos religiosos al torrente social hispánico.

Por tanto nada más lejos de la realidad que esa fingida persecución en España contra los protestantes (87). Puesto que las leyes vigentes en

---

no se contentan con lo que les permite la ley, sino que quisieran, contra la ley y sin someterse a sus prescripciones, tener licencia plena para romper la unidad religiosa de los pueblos católicos. Y se lamentan si los gobiernos cierran capillas que se abrieron sin la debida autorización o expulsan a los llamados "misioneros" que entran en el país con fines distintos a los declarados para obtener autorización de residencia". CARD. OTTAVIANI, discurso citado. "Ecclesia" XIII (1953) I, 489. Puede consultarse S. LENER, *Libertá di culto e ordine pubblico,* en "Civiltà Cattolica", 104 (1953) I, 48-61 y 641-653.

(84) Carta Pastoral del Cardenal-Arzobispo de Sevilla, 20 febrero 1952, en "Boletín Oficial Eclesiástico del Arzobispado de Sevilla", 15 marzo 1952, núm. 1617, pág. 181; citado por RAFAEL CALVO SERER, en su artículo, *La Iglesia en la vida pública española desde 1936,* en "Arbor", XXV (19 3) 314.

(85) Maritain, Courtney, Vialatoux, Latreille, creen que estas limitaciones a los cultos disidentes darán ocasión a la horrenda inquisición. IVES CONGAR, O. P., en *Conversaciones Católicas Internacionales.* San Sebastián, Documentos 4. 1950, pág. 44 se pregunta si nos sentimos capaces los católicos de disipar la enorme sospecha que pesa sobre nosotros de que estamos dispuestos, si podemos a restablecer la Inquisición.

(86) Podría consultarse ODRIOZOLA, lugar citado, págs. 61-68.

(87) Esta idea la desarrollan vigorosamente J. I., *Procedimientos calumniosos de los protestantes contra España,* contra las aserciones de MADAME ALBERT CADIER en su conferencia de Bayona, "Ecclesia", VIII (1948) II, 151. MONS. ZACARIAS DE VIZCARRA, *Disidentes agresivos,* en "Ecclesia", IX (1949) I, 375-376 y los Editoriales *Tejados de vidrio,* en "Ecclesia", IX (1949) I, 423, y *Guerras de religión,* de "Ecclesia", IX (1949) II, 647. CONSTANTINO BAYLE, S. J., en su artículo *Un corresponsal extranjero y unas teorías,* arremete contra las falsas afirmaciones de GRIGGS, corresponsal del diario sueco "Sv. Dagbladet". Puede verse en "Razón y Fe", 136 (1947) 249-260.

España, hoy ya concordadas, "no tienen carácter persecutorio, sino de afirmación y defensa de la verdad y de la unidad católica, fuente de paz y de bienestar del pueblo, al que nada conturba tanto como las luchas religiosas" (88). Pues, como decía D. Esteban Bilbao en el acto de Aprobación del Fuero de los Españoles el 13 de julio de 1947, éste presenta "una fórmula... que afirma sin persecución y protege sin violencia aquella unidad religiosa, alma de nuestra historia, credo de cien generaciones, supremo ideal por el cual derramaron la sangre y ofrecieron la vida los héroes y los mártires de nuestra gloriosa Cruzada" (89).

Por último, recalcamos nosotros, mientras las treinta monedas con que se traiciona al catolicismo español sean pagadas en dólares y en libras esterlinas, a todas estas consideraciones religiosas y jurídicas hemos de añadir un fiero sentimiento de independencia ante quienes pretenden doblegarnos por la fuerza del exterior.

"Los acatólicos están persuadidos de la verdad de su religión..."

Pero, insistirán, así como los católicos están persuadidos de la verdad de su religión, también pueden los demás tener la misma persuasión con respecto de la suya.

Concedemos esta posible apreciación subjetiva, pero los derechos no responden a vacías persuasiones, sino a sólo verdades objetivas, pues como recordaba el Papa al V Congreso de Juristas Católicos Italianos "lo que no responde a la verdad y a la norma moral no tiene objetivamente derecho alguno ni a la existencia, ni a la propaganda, ni

(88) EXCMO. SR. DR. D. GREGORIO MODREGO CASAÚS, Obispo de Barcelona. Carta Pastoral de 20 de febrero de 1948 sobre *Unidad Católica y Tolerancia de cultos.* Véase en "Ecclesia", VIII (1948) I, 385. Además de esta Pastoral, de la ya citada del Cardenal Segura de 20 de febrero de 1952 y de la Instrucción, también mencionada, de la Conferencia de Metropolitanos españoles de 28 de mayo de 1948, merecen citarse las del EXCMO. SR. DR. D. RIGOBERTO DOMENECH Y VALLS, Arzobispo de Zaragoza, dando la voz de alarma contra la propaganda protestante, "Boletín Oficial Eclesiástico" de diciembre de 1947; la recoge "Ecclesia", VIII (1948) I, 69; la del EXCMO. SR. DR. D. RAFAEL GARCÍA DE CASTRO, Obispo de Jaén, "Boletín Oficial del Obispado", de marzo de 1948, en "Ecclesia", VIII (1948) I, 370; y la del EXCMO. SR. DR. D. CARMELO BALLESTER NIETO, Obispo de Vitoria, en "Ecclesia", VIII (1948) I, 173. EXCMO. SR. DR. D. PEDRO CANTERO, Obispo de Barbastro, *En defensa de la Unidad Católica en España.* Discurso pronunciado en la Institución "Fernando el Católico", de Zaragoza 1953. De nuevo el EXCMO. SR. DR. D. GREGORIO MODREGO CASAÚS, ha publicado el 29 de enero de 1954 otra carta pastoral: *En defensa de nuestra fe y de nuestra unidad católica,* "Boletín Oficial del Obispado de Barcelona", XCIV (1954) 121-131.

(89) *Boletín Oficial de las Cortes Españolas,* núm. 111, 13 de julio de 1947, pág. 2303.

a la acción" (90). "Sobre este punto no ha existido nunca—recalca el Pontífice—y no existe para la Iglesia ninguna vacilación, ningún pacto, ni en teoría ni en la práctica. Su postura no ha cambiado en el curso de la historia ni puede cambiar..." (91).

"La dignidad de la persona exige respeto a sus opiniones, aún erróneas..."

Sin embargo pondera Maritain que los acatólicos no sólo fundan su derecho en una verdad subjetiva, sino también en la misma dignidad de la persona humana, la cual exige de los demás el respeto a tales opiniones, aunque erróneas; no por ellas, sino por otros valores espirituales y humanos y por la unión inmediata que en ellos se da con un Creador que les ilumina por caminos secretos para conducirles a El.

Aquí no se trata de la vida secreta y privada de los individuos que al menos directamente no atañe a la potestad civil, sino que debemos considerar a los ciudadanos en sus manifestaciones externas y sociales, es decir, públicas; pues bien, en este plano social la sociedad civil está obligada a reconocer y salvaguardar los derechos de sus súbditos de acuerdo con su fundamento objetivo y no precisamente según la dignidad personal humana. Y en caso de tenerla en cuenta, aún deben prevalecer los derechos de los católicos, porque éstos, como los demás mortales, también gozán de dignidad personal y además tienen sus derechos avalados por fundamentos reales y objetivos" (92).

"Así la Iglesia tendrá un lugar privilegiado en la sociedad civil..."

Pero con esos principios de verdad y bien, objetan los mariterianos, y demás católicos liberales (93) la Iglesia obtiene un lugar privilegiado en la sociedad civil y ello va contra la igualdad de todos los súbditos ante la ley. ¡Nada de lugar privilegiado! No es privilegio ni favor lo

(90) "Ecclesia", XIII (1953) II, 711, 1.ª c. (Por lo que hace al fundamento objetivo de verdad y sus consecuencias jurídicas puede verse: JOURNET: *Droit de la vraie religion et tolérance civile des cultes,* en "Nova et Vetera" XXV (1951) 6-25).

(91) Ibidem, pág. 711, 2.ª c.

(92) Véase L. R. SOTILLO, l. c., pág. 220 s.

(93) Maritain, Courtney, Vialatoux, Latreille... Ya lo recogía la Carta de 7 de marzo de 1950 de la S. C. de Seminarios: "Afirma (el liberalismo) que se deve conceder a misma libertade a verdade e ao êrro: que a Igreja Católica nao cabem privilegios e favores ou direitos maiores do que os concedidos as demais confissões religiosas, nem sequer nos paises católicos... "AAS. (1950) 841. Ya había dicho, insistimos, León XIII, que no es lícito al Estado mirar con igualdad en circunstancias normales a todos los cultos. *Immortale Dei* y *Libertas. Colec. de Enc.,* págs. 158 y 181.

que corresponde en estricto derecho según la recta razón y su propia dignidad. El Estado reconoce, pero no confiere, ese derecho nativo y exclusivo de la Iglesia.

"Hoy es imposible evitar el trato con acatólicos, por otra parte provechoso..."

Ni se diga, por otra parte, que hoy es imposible evitar el trato con los acatólicos por el intercambio cultural, turístico..., existente o que no resulta perjudicial tal comunicación, antes por el contrario, se obtienen de ella innumerables bienes, así con las discusiones la fe se ilustra más y se fortalece; se da ocasión a los disidentes de conocerla y, si algunos caen, su ruina queda compensada ampliamente por la conversión y reafirmación de otros; además en los estados intolerantes la fe de ingentes multitudes suele ser superficial y rutinaria... Y no se tema por la unidad católica, porque el Evangelio tiene gran fuerza expansiva, defensiva y fortalecedora, como consta por los tres primeros siglos de la Iglesia... Así Pribilla (94).

De que actualmente haya mayor comunicación entre pueblos de religiones distintas, sólo se sigue que el Estado, los pastores y todos los fieles han de ser más cautos y precavidos para conservar el bien inestimable de la unidad en la fe; y todas esas falsas ventajas en el trato que ingenuamente enumeran quedan con creces superadas por la confesionalidad estatal y tolerancia de culto sólo privado, porque de esa forma el Estado con su influjo preponderante y su ejemplo prevalente fomenta y sostiene las convicciones espirituales de sus súbditos; refrena el atrevimiento de los acatólicos (95) y da ocasión a que los tibios y vacilantes, los ignorantes y rudos permanezcan en unas creencias que de otra suerte abandonarían fascinados por el ensueño de una moral más blanda y llevadera.

"La intolerancia enajena los ánimos con daño de la Iglesia..."

Ni recalquen tampoco (96) que tal precedencia y miramientos con la Iglesia Católica enajena el ánimo de los hombres y que las odiosi-

(94) MAX PRIBILLA, S. J., *Intolerancia dogmática y tolerancia civil*, "Conversaciones Católicas Internacionales. Documentos 4". San Sebastián 1950. Contra él se levantó EUSTAQUIO GUERRERO, S. J., ibidem, pág. 83 s. Véase asimismo CARLOS SANTAMARÍA, *El problema de la intolerancia en el Catolicismo español*, en "Cuadernos Hispanoamericanos", núm. 48 (1953) 259-282.

(95) Que consta por la experiencia no permanecen inactivos, sino que guiados de un falso proselitismo engañan con sus falacias a los incautos con el señuelo de una moral más llevadera.

(96) Maritain, Courtney, Vialatoux, Latreille...

dades del Estado redundarán en detrimento de la Iglesia a quien se une, porque nosotros defendemos no una identificación entorpecedora de entrambos estamentos, sino aquella "unión sin confusión" que propugna la auténtica tesis católica.

Realmente no saben los católicos que formulan tales reparos el mal positivo que hacen a la Iglesia al crear en los fieles un enervante confusionismo de ideas que les impide trabajar en el genuino campo de lucha y les debilita torpemente en la prosecución del verdadero ideal. A los que así hablan se les podría aplicar aquella admonición de la Carta de la S. C. de Seminarios y Universidades de 1950: "El cristiano que se expresa diversamente traiciona su fe, da bríos al indiferentismo y priva a sus conciudadanos del beneficio que les ofrece el culto y el amor de la verdad" (97).

"La intolerancia española perjudica a los católicos de las otras naciones..."

Más visos de convicente verisimilitud tiene una especiosa objeción, que últimamente presentan principalmente desde los Estados Unidos (98).

Conceden que el subjetivismo católico del Estado Español y la tolerancia de sólo el culto privado para los acatólicos constituye un bien inapreciable en nuestra Patria de mayoría católica, pero que representa un mal positivo en el plano universal para los católicos minoritarios de otras latitudes, por cuanto guiados los disidentes de nuestros mismos criterios tratan de coartar las libertades y restringir los derechos de los católicos de esos países pluralistas en religión.

Dicen, por tanto, que si bien atendiendo a las condiciones internas de nuestra nación pudieran aconsejarse ciertas medidas restrictivas de la tolerancia religiosa, sin embargo, mirando al bien global, del cato-

---

(97) AAS. (1950) 841: "O cristão que fala diversamente trai a sua fe, dá força ao indiferentismo, e priva os seus concidãos do beneficio que lhes oferece o culto e o amor da verdade".

(98) Así las revistas "Indiana Catholic and Record" y "América" citadas por el Card. Primado de España, en "Ecclesia", XIII (1953) II, 480; el Editorial: *Church-State in Spain again,* de "América" 90 (1953) 166; el artículo: *Le nouveau concordat espagnol,* de JOSEPH LECLER, en "Études" 280 (1954) 115; A. Z. SERRAND, *De la noción de totalidad católica,* en "La Vie Intellectuelle", noviembre 1953. Es la tesis que con carácter general defiende IVES DE LA BRIÈRE partiendo del hecho "universal" de la división de creencias religiosas para sostener que el *bien común* exige que sea reconocida *en todas partes,* como una regla universal de civilización, la libertad legal de todos los cultos con las únicas reservas de la moral y del orden público. Esta es, para todos los pueblos, materia de un universal deber y de un universal contrato de probidad.

licismo en el mundo de hoy, deberá sacrificarse ese bien particular nacional en aras de aquel bien superior universal.

Concedemos que tal alegación puede tener su fuerza. El mismo Pontífice en su discurso a los Juristas Católicos italianos en diciembre pasado inculcaba que: "... la postura de la Iglesia está determinada por la tutela y consideración del "bonum commune", del bien común de la Iglesia y del Estado en cada uno de los Estados, de una parte, y de otra, por el "bonum commune" de la Iglesia universal, del reino de Dios sobre todo el mundo" (99).

Pero ¿se da en realidad ese daño inferido por la intransigencia española a los católicos minoritarios de otros países? ¿Hay de hecho base suficiente para abandonar nuestra unidad católica con perjuicio directo de España en beneficio supuesto a los demás católicos?

El Papa recuerda que "el ver si esta condición se da en un caso concreto—es la llamada *quaestio facti*—debe, ante todo, juzgarlo el mismo estadista católico parangonando las consecuencias dañosas que surgen de la intolerancia, con aquellas que mediante la aceptación de la fórmula de tolerancia se ahorrarán a la comunidad de los Estados" (100).

Mas, como esta materia de la tolerancia de creencias diversas es una cuestión de las llamadas mixtas, la última palabra corresponde a la Jerarquía de la Iglesia y más concretamente en las "cuestiones que atañen a la vida internacional es competente en última instancia solamente aquel a quien Cristo ha confiado la guía de toda la Iglesia: "El Romano Pontífice" (101), así concluye su razonamiento Pío XII cuyo criterio debe ser valedero y definitivo para todo católico.

Pues bien, la Sede romana ha hablado implícitamente en sentido claramente negativo con relación al daño que pudiéramos inferir los católicos españoles al bien ecuménico de la Iglesia Universal.

Ahí tenemos la insistencia de Roma en la inserción en los Convenios previos con el Estado español (102) de los cuatro primeros artículos del Concordato de 1851 que suscriben la unidad católica española. Ahí está el artículo sexto del *Fuero de los Españoles,* cuya redacción definitiva "fué no hecha, como la del artículo once de la Constitución de 1876, sin tratarlo con la Iglesia, sino, por el contrario, tratándolo previamente con la Santa Sede" (103).

---

(99) En "Ecclesia", XIII (1953) II, 711, 2.ª c.
(100) Ibidem, pág. 711, 1.ª c.
(101) Ibidem, pág. 711, 1.ª c.
(102) Véase la nota 48.
(103) Confróntesela nota 76.

El mismo Cardenal Ottaviani que cita con elogio ese artículo sexto del Fuero de los Españoles (104) no repara en el daño que causamos a los demás católicos, a pesar de palpar al mundo desde la atalaya del Vaticano.

Por último llega el Concordato de 1953 con la firma de Su Santidad Pío XII, que lejos de sancionar la tolerancia total, que se juzga favorable a los católicos del mundo, rubrica elocuentemente la unidad católica plurisecular de España.

No se nos alcanza el detrimento que un Estado católico pueda causar a otros católicos minoritarios, pues no comprendemos, cómo escribía el P. Sobrino en "Razón y Fe", en virtud de qué alergia misteriosa las vendas que cubren las heridas de la Iglesia española se convierten en cuchillos para otros países, ni se aprecia que el mantenimiento del Estado católico español haya impedido el desarrollo del catolicismo en las naciones anglosajonas, ni deja de ser beneficioso que se conserve la tesis en algún país, para recordar a los católicos de los otros cuál es el ideal, ni, por último, se debe olvidar lo que unánimemente olvidan nuestros censores extranjeros: el bien que los católicos españoles (católicos también) obtienen del Estado confesional y las consecuencias terribles que tendría el abandono de la unidad católica. El P. Guerrero, también en "Razón y Fe", comparaba hace tiempo el bien incierto y pequeño de ese abandono—cierta satisfacción de los acatólicos de otros países—y el mal cierto y grave—la pérdida de nuestra unidad religiosa—. Y concluía: "no es lícito permitir un mal cierto y grave por un bien incierto e insignificante" (105).

V

TOLERANCIA DEL CULTO PUBLICO EN LOS TERRITORIOS AFRICANOS

Nuestra intransigencia y rigidez religiosa no es tal que nos ofusque por un fatuo fanatismo en las aplicaciones prácticas de los principios

(104) Discurso citado en "Ecclesia", XIII (1953) II, 462.

(105) J. M. GARCÍA ESCUDERO, art. cit., "Ateneo", núm. 50, Madrid 15-I-1954, pág. 5. Insisten en esa misma idea el P. FERMÍN SÁINZ, S. J., *Nuevamente Iglesia-Estado en América,* en ECA. (Estudios Centro Americanos) IX (1954) 9-15, preferentemente en la pág. 10 y el P. EUSTAQUIO GUERRERO, S. J., *Más sobre la literatura religiosa en España.* Con ocasión del discurso de Su Santidad a los Juristas Italianos, en "Razón y Fe", 149 (1954) 327-342.

doctrinales de la Iglesia Católica. Por ello el Protocolo final del Concordato de 1953 en relación con el artículo primero, después de afirmar la vigencia del artículo sexto del Fuero de los Españoles en el territorio nacional, dice sobre nuestro Protectorado africano: "Por lo que se refiere a la tolerancia de los cultos no católicos, en los territorios de soberanía española en Africa continuará rigiendo el "statu quo" observado hasta ahora" (106), es decir, la tolerancia del culto público de los acatólicos.

En nuestro caso concreto sería injusto y hasta contraproducente imponer en el litoral norteafricano, de mayoría musulmana, una confesionalidad católica absoluta, sin tener en cuenta las realidades religiosas del Marruecos español.

Nuestra Jerarquía, que es intransigente en materia de principios, sabe amoldarse a las peculiares particularidades de lugar y tiempo, porque la Iglesia, maestra en el arte de conducir los hombres a Dios, tiene en su haber un acerbo de experiencia de siglos y una asistencia infalible del Espíritu Santo, que rubrican en cada momento concreto la solución auténtica.

La Iglesia no desea conversiones a la fuerza, hijos que la vengan coaccionados por las circunstancias legales, sino que ateniéndose, como decimos, a las condiciones religiosas de los pueblos sabe usar de doble criterio: para las naciones de mayoría católica, unidad religiosa, y para los territorios de minoría, libertad de cultos. Es la válvula de seguridad que ya dejaba abierta León XIII en su Encíclica *Immortale Dei* (107) para evitar peores males o conseguir bienes mayores y de la que usan la Sagrada Congregación de Seminarios en su Carta al Brasil (108), el Prosecretario del Santo Oficio, Cardenal Ottaviani (109) y Su Santidad Pío XII en su discurso al V Congreso de los Juristas Católicos italianos, con estas palabras: "... lo que no responde a la verdad y a la norma moral no tiene *objetivamente* derecho alguno ni a la existencia, ni a la propaganda, ni a la acción", pero no obstante "el no impedirlo por medio de leyes estatales y de disposiciones coercitivas puede... estar justificado en interés de un bien superior y más vasto" (110).

Pues aunque en las naciones divididas en facciones religiosas la verdad esté sólo de parte del grupo católico, sin embargo, no sería equi-

---

(106) "Ecclesia", XIII (1953) II, 530.

(107) *Acta Leonis XIII,* V, 141 y *Col. de Enc.,* págs. 159, 46.

(108) Con estas palabras: "Ora deve se ter presente, hoje como no passado, que, onde as circunstancias o aconselharem, se poderá usar de tolerancia para com as falsas religiôes e as suas doutrinas...". (AAS. Dec. 1950, pág. 841).

(109) Discurso citado, en "Ecclesia", XIII (1953) I, 489.

(110) Véase "Ecclesia", XIII (1953) II, 711.

tativo que el Estado proscribiera la vida religiosa de los demás, no sólo porque esa prohibición sería ineficaz y vana, sino también porque provocaría discordias, perturbación y tensión interna, que harían imposible la existencia y el ejercicio de la religión verdadera al hacer imposible la misma sociedad. El propio interés, de la verdad y del bien reclaman que la unidad nacional de una sociedad pluralista en religión, se realice dejando fuera toda religión determinada y sólo incluyendo la libertad.

Pero aquí encuentran también base de ataque los profesionales detractores de la catolicidad estatal:

"Los católicos usan dos medidas..."

"Se nos objeta: vosotros sostenéis dos criterios o normas de acción diversa, con arreglo a vuestras conveniencias: en los países de mayoría católica mantenéis la idea del Estado confesional... con el deber de protección exclusiva para la religión católica, y, al contrario, donde sois una minoría, reclamais el derecho a la tolerancia y libertad de cultos. Por lo tanto, tenéis dos pesos y dos medidas, verdadera doblez embarazosa" (111), ilógica e inhonesta (112).

Efectivamente, al católico Louis Veuillot se atribuye la frase: "Cuando somos los más débiles, os pedimos libertad en nombre de vuestros principios; cuando seamos los más fuertes, os la negaremos en nombre de los nuestros" (113).

(111) Lo recoge OTTAVIANI, discurso citado: "Ecclesia", XIII (1953) I, 488, 1.ª c.

(112) Esta objeción la temen los católicos extranjeros, así: A. Z. SERRAND, art. cit., "La Vie Intellectuelle" noviembre de 1953; IVES CONGAR, O. P., *Conversaciones Católicas Internacionales.* Documentos 4. San Sebastián, 1950, págs. 43, 44. (Le refuta L. R. SOTILLO, en su artículo: *Orden temporal y verdad religiosa,* "Sal Terrae", XLI (1952) 212-217; 269-277 y 334-343 en concreto la pág. 273 s.). ROGER AUBERT, profesor de Lovaina, aduce esta cita: "La thèse et l'hypothèse, c'est précisement la position que les plus cruels ennemis de l'Église veulent nous faire prendre pour nous accuser de mauvaise foi et justifier la persécution (...). Serait-il possible de dire au Parlement: Nous voulons la liberté pour nous, nous ne la voulons pas pour vous; nous tolerons votre culte, parce que nous sommes les plus faibles, mais quand nous serons les plus forts nous vous refuserons la liberté que nous réclamons aujourd'hui? - Ce langage donnerait gain de cause aux ennemis de l'Église en dévoilant una arrière-pensée contre les adversaires". Carta del 5 de enero de 1865, citada por A. SIMON, *L'Église et la Constitution belge en 1864,* en "Revue d'Histoire ecclesiastique", XLVI (1951) 124 y 117, n. 2. (Todo ello en *Tolérance et communauté humaine,* de AUBERT, BOUYER, CERFAUX, CONGAR, DONDEYNE, LEÓNARD, MASSON, MOLITOR, OLIVIER Y ROBERT. Casterman 1952).

(113) Así G. COURTADE, en *Un discours de Pie XII sur la Tolérance:* "Catholiques, nous reclamerons de nos adversaires la liberté au nom de leurs principes et nous la leur refuserons au non des notres", en "Revue de l'Action Populaire", 75 (1954) 241, nota 2.

Sí, es cierto que usamos de dos pesos y dos medidas: uno, para la verdad y otro, para el error, pero no sin lógica u honestidad científica.

Seríamos los católicos manifiestamente irreflexivos, si procediéramos de otra forma, porque, si la Iglesia Católica cree sinceramente que es la única religión verdadera y que todas las demás son dañosamente falsas y por consiguiente sin derecho a existir, sería inexcusable falta de lógica y de probidad científica reconocerles un derecho a la existencia que objetivamente no tienen.

Y mucho menos cabe argüir de inconsecuente la posición de la Iglesia al reclamar, en un estado sectario o aconfesional, libertad e igualdad de trato con las otras confesiones, ya que obra así no porque haya renunciado a su derecho prevalente e indefectible, sino porque en tales circunstancias no cabe obtener más y se ve obligada a reclamar, por lo menos, los derechos del hombre, allí donde se desconocen los derechos de Dios.

En uno y otro caso la postura doctrinal de la Iglesia es constante y sincera y perfectamente lógica. Y lo es particularmente, en el segundo caso desde el punto de vista de sus mismos adversarios, porque si estos afirman por principio la igualdad ante el derecho de todas las confesiones, no pueden, sin contradecirse, negar esa igualdad a la Iglesia, máxime los protestantes que han de reconocer la doctrina católica como una interpretación más, la única verdadera, claro está, de la Sagrada Escritura.

En realidad lo que aquí se pretende es que la Iglesia Católica adopte una postura consecuente con la ideología y convicciones de sus adversarios. Pero esto precisamente es lo ilógico e inhonesto; porque cuando sinceramente se adopta una posición intelectual o un principio de conducta, lo que piden la lógica y la probidad, es que se acepte con todas sus consecuencias, favorables o enojosas. La Iglesia Católica afirma que ella es la única religión verdadera, y por ende, la única que tiene derecho al reconocimiento religioso; en ello tiene la inmensa ventaja de estar con la razón y la verdad; pero tiene la contra de enfrentarse con las debilidades humanas y las soberbias intelectuales, refractarias a todo freno o limitación. La Iglesia acepta conscientemente y con todas sus consecuencias este planteamiento de su programa en la historia. El agnosticismo religioso está en pugna con la recta razón y la verdad; pero cuenta con el favor de aquellas pasiones y soberbias. Justo es también que acepte su problema con todas sus consecuencias.

Lo que no es lógico ni honrado es o exigir de la Iglesia que considere a las otras confesiones religiosas con los mismos derechos de ella,

lo que va contra su propio credo; o negar esas confesiones a la Iglesia un trato de igualdad, que truncaría la ideología y convicciones de las mismas (114).

CONCLUSION

Actitud del católico español con sus adversarios

En este sencillo conjunto de notas hemos pretendido dar una visión panorámica real de los múltiples reparos y objecciones contra el subjetivismo católico del Estado Español, surgido últimamente con ocasión del Concordato de España con la Santa Sede.

Nosotros preveíamos y pronosticábamos esa hostilidad sistemática de unos, esa incomprensión deliberada de otros, todo ese cúmulo de fáciles ironías incapaces de apartarnos del cumplimiento seguro de nuestro deber para con Dios, autor y fin de la sociedad...

Mas ante esos distintos sectores adversos, surge en nosotros la pregunta, ¿qué postura moral ha de adoptar el creyente español, consciente de la necesidad de defender la unidad católica plurisecular de España?

a) *Para con nuestros hermanos los católicos*, un sentimiento íntimo de dolor y confusión.

Sí, *duele* que unan sus voces a los extraños partidarios de regímenes asépticos de separación y distanciamiento, a las funestas elucubraciones disgregadoras de los últimos tiempos.

No saben tales católicos de buena voluntad el mal positivo que hacen a la Iglesia al crear en los fieles un enervante *confusionismo* que les impide trabajar en el genuino campo de lucha y les debilita torpemente en la prosecución del verdadero ideal.

Dolor y confusión tanto más lacerante, cuanto que viene de católicos residentes en Estados interconfesionales, que deberían sentir por ello ansias mayores de ver reconocidos en el mundo los derechos indefectibles de la Iglesia Católica.

b) *Para los que viven privados de la verdadera fe* guardemos entrañas de compasión y caridad cristiana, evitando de corazón todo lo que pueda ser hostilidad afectiva, reproches amargos, intemperancias

---

(114) En esta refutación hemos recurrido al Excmo. Sr. Dr. D. Fidel García Martínez, en su ya citado *Credo Sanctam Ecclesiam Catholicam*, cap. VII, núm. 43, nota 5: Respuesta lógica a un reproche falto de lógica, pág. 50 s.

polémicas, acusaciones de mala voluntad. El camino para la unión en la fe lo ha de abrir la caridad. Esta sí que es la más justificada y necesaria tolerancia (115).

c) Por último, *para los detractores profesionales de la España católica* una afirmación: que no nos cogen de sorpresa sus campañas denigradoras. Ya lo había ponderado el Jefe del Estado: "Los españoles hacemos profesión de católicos con todas sus consecuencias" (116), y vemos precisamente que por conformar nuestra conducta social con las obligaciones morales y religiosas de la Iglesia Católica hemos de pasar consiguientemente por el desagradable bochorno de una recriminación metódica en razón de nuestro catolicismo.

Ahí radica precisamente el orgullo más digno y el galardón más señero de España, la nación víctima de una leyenda negra, perseguida por las logias, incomprendida y afrentada allende sus fronteras...

"Pueden calumniarnos cuantos nos denigran ante el extranjero. ¡No importa! Nuestro triunfo es la medida de su impotencia. Y mientras ellos vociferan, España, desterrada de los capítulos internacionales ayer viuda de las gentes como la Jerusalén bíblica, viste su manto imperial y recordando los viejos caminos de su grandeza, se santigua para penetrar triunfalmente en la nueva Edad de la Historia" (117).

---

(115) El EXCMO. SR. DR. D. FIDEL GARCÍA, l. c., n. 44 al fin, propone ideas semejantes, pág. 53.

(116) Ultimamente lo ha repetido en el acto de conferírsele el doctorado "honoris causa" en Derecho Canónico por la Pontificia Universidad Eclesiástica de Salamanca. Véase "Ecclesia", XIV (1954) I, 576.

(117) EXCMO. SR. D. ESTEBAN BILBAO en su discurso a las Cortes Españolas el día 26 de octubre de 1953. Puede verse recogido en "ABC" del martes 27 octubre de 1953, p. 18.

II

TEOLOGIA DEL LAICADO



ANTONIO BRU BORRAS, PBRO.

LOS EFECTOS SACRAMENTALES DEL BAUTISMO Y CONFIRMACION Y EL SACERDOCIO DE LOS SIMPLES FIELES A LA LUZ DE SAN AGUSTIN

SUMARIO

INTRODUCCION

Límites del trabajo y método

SIEMPRE resulta interesante tocar un tema de actualidad, sobre todo si ésta se la da el debate, la diversidad de opiniones. Mucho se habla actualmente a propósito del "regale sacerdotium" consignado en la Sagrada Escritura. Se busca el sentido verdadero, la razón más profunda del sacerdocio de todos los cristianos. Se trata de bautizar, de imponer un nombre legítimo al sacerdocio laical, y se discute y se exponen motivos, pero no se llega a un definitivo acuerdo.

No pretendemos aducir nuevas razones. Nos proponemos solamente presentar el voto de gran Doctor de la Iglesia, San Agustín. Mejor diríamos: nos proponemos dar simplemente las razones, el fundamento para una ulterior denominación del sacerdocio laical. Pero aún este mismo fin queremos alcanzarlo, no a través de la investigación y crítica de las conclusiones obtenidas, en este particular, por otros autores, sino a través de la investigación única y directa de las mismas obras de San Agustín. Sólo esta investigación independiente cae dentro del alcance, que podemos dar a nuestro trabajo, puesto que, eso sí, queremos sea ésta, no una investigación superficial y poco libre, sino una investigación profunda y sin prejuicios.

No hay que buscar en San Agustín un cuerpo de doctrina, un tratado sobre el "regale sacerdotium" de los cristianos. Lo que sí encontramos, de hecho, en sus obras son algunos comentarios a diversos pasajes escriturísticos, que nos hablan, o al menos tienen aplicación a ese sacerdocio general.

De los textos agustinianos nos interesan, en primer término, los que hablan de los efectos sacramentales del Bautismo y Confirmación. Tratamos de descubrir los fundamentos del sacerdocio laical agustiniano. Ahora bien; si existe alguna doctrina que sea el fundamento del sacerdocio de los simples fieles, tiene que buscarse, en primer lugar, en el tratado de los Sacramentos del Bautismo y de la Confirmación. Si los poderes sacerdotales vienen con la gracia, con el don del Espíritu Santo, como dice el mismo San Agustín (1); si van ligados, por otra parte, a un carácter sacramental, nada más lógico que buscar el fundamento de dichos poderes en los Sacramentos que, amén de ser comunes a sacerdotes y simples fieles, imprimen carácter. Pasemos, pues, al estudio de los sacramentos del Bautismo y Confirmación.

I

FUNDAMENTOS DEL SACERDOCIO LAICAL AGUSTINIANO

1. El Bautismo

a) *Dos efectos del Sacramento del Bautismo*

Uno de los efectos del Bautismo, consignados por San Agustín, es el carácter de oveja de Cristo, y, por él, el derecho a la vida eterna:

> "Dado que los párvulos no empiezan a ser ovejas de Cristo sino por medio del Bautismo; se sigue que, de no recibirlo, perecerán: pues no poseerán la vida, que El tiene prometida a sus ovejas" (2).

Después de estas palabras asegura el Santo que ésta es la doctrina de los Apóstoles; y, entre otros textos escriturísticos, aduce 1 P. 2, 9. Una razón, por lo tanto, del sacerdocio de los fieles está en la doble idea de "oveja de Cristo Sacerdote" y "derecho a la vida eterna". En otra parte se nos habla de "cierta consagración", como efecto del Bautismo (3). Pero no ofrece interés el texto.

b) *La investidura de Cristo Sacerdote*

Otro texto, que puede aparentar más valor y significado del que tiene en realidad, es el comentario a las palabras del Salmo 131, "Sa-

(1) Cf., *Ex N. T., Quaest. 93* (app.); ML. 35, 2290.
(2) *De peccat. mer. et remiss.*, Liber 1, 41: ML. 44, 132.
(3) Cf. *Contra Epist. Parm.* Liber 2, c. 13, n. 28: ML. 43, 70.

cerdotes ejus induam salutari". Las interpreta nuestro autor, aplicándolas estas otras de San Pablo: "Quotquot in Christo baptizati estis, Christum induistis" (Gal. 3, 27). La interpretación, por lo tanto, es ésta: todos los bautizados somos llamados sacerdotes, porque por el bautismo nos revestimos de Cristo (4).

Y ahora preguntamos: Ese efecto del bautismo, ese revestirse de Cristo Sacerdote, ¿nos lleva necesariamente a la tesis de un sacerdocio laical verdadero? Con poco que reflexionemos, la negativa tiene que ser absoluta. Una cosa es revestirse de Cristo, *que* es Sacerdote; y otra muy distinta revestirse de Cristo, *como* Sacerdote. Ahora bien; que San Agustín se inclina por lo primero lo demuestra, en primer lugar, el sentido de la frase de S. Pablo, citada por nuestro autor, que aparece claro por el contexto; pero, sobre todo, lo demuestran otros pasajes agustinianos, en los que aparece claramente el significado de esa investidura de Cristo, que reciben los bautizados. Se trata simplemente de la investidura de la gracia, de ese don del Espíritu Santo, que nos hace participantes de la *naturaleza* divina (5). El bautizado es revestido de la *naturaleza* de Cristo Sacerdote, pero no del *oficio,* no de los *poderes sacerdotales,* que recibió del Padre. Vamos a verlo más claramente en la doctrina sobre la unción mística sacramental.

c) *La unción mística sacramental*

Uno de los fundamentos del sacerdocio laical es, para San Agustín, el hecho de la unción mística, que reciben los ya bautizados:

> "De todos, sabios y fieles, es sabido que Cristo significa Ungido. Es sabido también que siempre han sido los varones santos y dignos, en cuanto cabe, a los ojos de Dios, los Profetas, sacerdotes o reyes, más concretamente, los únicos que han recibido la unción. Y tan grande fué el misterio de esa unción, que no fueron todos, en el pueblo judío, sino los más pocos entre muchos, los que merecieron recibirla; y esto hasta la venida de Nuestro Señor Jesucristo, a quien ungió Dios... "oleo laetitiae, id est, Spiritu Sancto" (Ps. 44, 8). A partir de esta venida los que creen en El "et baptismatis illius sanctificatione purgati, non aliquanti, sicut sub lege prius fuerat, sed omnes in Prophetis et sacerdotibus unguntur et regibus" (6).

Aquí se señala, en primer lugar, una razón externa, extrínseca. Los cristianos son llamados sacerdotes, porque reciben la unción, de la mis-

(4) Cf. *in Ps. 131, Ennarr.* 27: ML. 37, 1728.
(5) Cf. *de Trinitate,* Liber 15, 46: ML. 42, 1093.
(6) *De vita Christiana,* Liber 1, 1: ML. 40, 1033.

ma manera que la recibían los sacerdotes del pueblo judío. Pero, claro está, esto supone otra razón más íntima: si la unción se concede a los bautizados, será porque estos tienen algún derecho a ella. ¿Será acaso la misma *dignidad* de bautizado? Esto es, sin duda, lo que quiere indicar San Agustín. Pero, ¿en qué consiste esa dignidad de bautizado?

El texto que da más luz en este particular es el siguiente:

> "Recibido el bautismo, ungimos vuestras cabezas con el crisma, esto es, con el óleo de la santificación: con lo cual se quiere significar que a los bautizados confiere Dios la dignidad de reyes y sacerdotes. Porque en el Antiguo Testamento los que eran elegidos sacerdotes o reyes, eran ungidos con el óleo santo... Pero aquella unción del Antiguo Testamento confería un reino y sacerdocio temporales... mas la unción actual... os confiere la dignidad del reino aquel, de aquel sacerdocio, que, una vez concedido, jamás tendrá fin. Os extraña tal vez lo que hemos dicho, esto es, que habéis sido constituídos, con aquella unción herederos del reino y sacerdocio de la gloria venidera. No soy yo, sino el apóstol Pedro, más aún, por el apóstol, Cristo el que da testimonio de que os ha sido conferida esa dignidad; pues así habla a los fieles, es decir, a los que han sido lavados con el bautismo y consagrados con el crisma: "Vos autem genus regale et sacerdotale..." (1 P. 2, 9). Considerad, por tanto, el honor... y vigilad, no sea que los que después de pecar, habéis sido hechos hijos del reino por el bautismo, por otros pecados (Dios no lo quiera) vengais a ser hijos de perdición. ¿Cómo pues... los que habéis sido adoptados hijos de Dios, de nuevo, como esclavos que le desprecian, queréis hacer la voluntad del demonio?" (7).

Ciertamente que este pasaje da mucha luz. La razón íntima de la unción sacramental vemos claramente que es la *dignidad de hijos adoptivos de Dios, de herederos del reino y sacerdocio eternos* (8). Si los profetas, reyes y sacerdotes antiguamente eran ungidos por razón de su honroso oficio, con mayor derecho recibirán esa misma unción los que, en el Nuevo Testamento, han sido constituídos en una dignidad mucho más elevada. En consecuencia, los fieles son llamados sacerdotes por razón de la dignidad de hijos adoptivos de Dios, que les hace participantes y herederos del sacerdocio eterno, imágenes de Cristo, *que* es Sacerdote. No se dice más...

---

(7) *Sermo de unctione capitis et de pedibus lavandis:* ML. 40, 1211 s.

(8) Puede verse esa relación entre el sacerdocio laical y la gloria venidera en: *In Ps. 26,* 2, 2: ML. 36, 200; *Sermo 351,* c. 7: ML. 39, 1543; *Tractatus adversus Iudeos,* 9, 13: ML. 42, 62.

2. La Confirmación

a) *El carácter de soldado de Cristo*

Pasando a la Confirmación, vemos que un efecto de este sacramento, que podría constituir un poder sacerdotal, es el hacernos soldados de Cristo. ¿Qué nos dice San Agustín sobre ese particular? Son raros los textos: citaremos alguno que otro.

> "Todo cristiano es santificado, para que entienda que se le hace, no sólo participante de la dignidad sacerdotal y regia, sino que además se le hace soldado en la guerra contra el demonio" (9).

Y hablando de la unción mística:

> "Nos ungió (Cristo) precisamente porque nos hizo combatientes contra el demonio" (10).

Pero, ¿qué fin persigue esa guerra? ¿Cuál es su amplitud? ¿Se trata de una milicia en favor del reino universal de Cristo?... La respuesta nos la dan otros pasajes, en los que se describe una lucha contra el mundo, demonio y carne, pero sólo *en defensa propia* (11). Se habla del "regio Charactere", se pinta bellísimamente la lucha contra las pasiones; pero ni siquiera se insinúa la idea de deputación a un oficio sacerdotal.

b) *Una mirada retrospectiva*

Sea esta, pues, la conclusión que se deduce del precedente análisis: los Sacramentos del Bautismo y Confirmación no confieren poder sacerdotal alguno. El Bautismo confiere, es verdad, el título de oveja de Cristo, con el consiguiente derecho a la vida sobrenatural; confiere así mismo una *dignidad* sacerdotal, que consiste en una participación de la *naturaleza* de Cristo Sacerdote, en una adopción de hijos del reino y sacerdocio eternos. También es verdad que la Confirmación confiere un carácter de soldado de Cristo, de combatiente, *en defensa propia,* contra el mundo, demonio y carne. Pero, ¿confieren estos Sacramentos una dignidad sacerdotal, que se funde en una investidura de Cristo *como* sacerdote, en una deputación para la guarda de los *intereses universales* del mismo Jesucristo? Nos creemos con derecho a responder con una decidida ne-

(9) *Sententiae,* n. 344: ML. 45, 1890.
(10) *In Jo., Tract.* 33, 3: ML. 35, 1648.
(11) Cf. *De salutaribus documentis,* cap. 20: ML. 40, 1054; *De Cataclysmo, Sermo ad catechumenos,* c. 1: ML. 40, 693.

gación: nos apoyamos en el argumento del silencio... Después de una explicación reposada de la dignidad de cristianos, después de una exposición fogosa e impulsiva del fundamento del sacerdocio laical, concluye el Santo con la sencilla frase ya citada: "ut in quibus tam sancta est unctio, sit non minus sancta conversatio" (12). Es el único "deber", que urge a sus fieles, por razón de la dignidad sacerdotal.

3. La tesis del Cuerpo Místico

Queda por analizar un último fundamento, sin duda el más importante. Es la doctrina sobre el Cuerpo Místico de Cristo. En ella se apoya principalmente San Agustín, cuando se propone vindicar para los fieles el nombre de sacerdotes. No es de extrañar, que en la explicación del sacerdocio laical, utilice especialmente esta doctrina el que es llamado Doctor del Cuerpo Místico.

Son muchos los textos (13), que entrañan la misma idea substancial: la Iglesia es el Cuerpo, cuya Cabeza es Cristo; el Cristo total es la Cabeza juntamente con los miembros. Vamos a transcribir los que guardan más estrecha relación con el sacerdocio de los fieles.

> "Recibían antiguamente la unción reyes y sacerdotes, significando así lo que tuvo cumplimiento en nuestra Cabeza, cuyo cuerpo somos nosotros, la Iglesia Universal. De ahí que seamos llamados, con derecho, pueblo real y sacerdotal" (14). Y la frase clásica: "así como somos llamados Cristianos por razón del crisma místico, así somos llamados sacerdotes, por ser miembros de un único Sacerdote" (15).

Clarísimamente queda anunciada la relación del sacerdocio laical con la tesis del Cuerpo Místico.

La misma idea, revestida de nueva forma, aparece también en las siguientes palabras:

> "En el altar celeste únicamente el Sacerdote (Cristo) asistirá, pero el sacerdote total, "totus", esto es, en unión del cuerpo del

---

(12) *De vita Christiana,* Liber, 1. 1: ML. 40, 1033.

(13) *In Ps. 118, Sermo 20,* 1: ML. 37, 1557; *In Ps. 131,* 16: ML. 37, 1722 s.; *In Ps. 137,* 7 ss.: ML. 37, 1733 ss.; *De civitate Dei,* Liber 10, 6: ML. 41, 283 s.; Ibid., c. 20: ML. 41, 298; Ibid. Liber 17, c. 4, n. 9: ML. 41, 532; *Contra Faust.,* Liber 20, 22: ML. 42, 386; *Contra Maxim.,* Liber 2, c. 21, n. 1: ML. 42, 791; *Contra epist. Parmeniani,* Liber 2, c. 8, n. 16: ML. 43, 60; *Contra litt. Petil.,* Liber 2: ML. 43, 341 s.; etc...

(14) *Framenta Sermonum:* ML. 39, 1734 s.

(15) *De civit. Dei,* 20, 10: ML. 41, 676.

> que es la Cabeza, que ya ascendió a los cielos. Este Sacerdote (el total) es a quien dijo el Apóstol Pedro: "Plebs sancta, regale sacerdotium" (1 P. 2, 9) (16).

Queda, por lo tanto, claro, que el único Sacerdote es Cristo; pero que el sacerdote *total* es la Cabeza en unión con los miembros: es el mismo Cristo con la Iglesia.

> "El Cristo total, insiste el Santo, es la Cabeza y el cuerpo. La Cabeza es el Unigénito Hijo de Dios y el cuerpo su Iglesia, Esposo y Esposa, dos en una carne" (17).

Podríamos extendernos algo más, pero ya que la idea es simple, sean simples también el análisis y la conclusión.

Todos los cristianos son llamados, con derecho, sacerdotes, *porque son miembros de Cristo Sacerdote.* Si bien es verdad que el único Sacerdote es Cristo, también lo es que el Sacerdote *total* es el Cristo *místico,* es la Cabeza *juntamente* con los miembros. Este es, para San Agustín, el fundamento más hondo del sacerdocio de los simples fieles.

4. Tratando de sacar consecuencias

Pero ahora preguntamos: ¿y hasta dónde alcanza esta profundidad? ¿Son esos cimientos de la tesis del Cuerpo Místico lo suficientemente hondos, para poder levantar el edificio altísimo de un sacerdocio laical *real y propio?* Esta es la pregunta a la que no podemos lícitamente responder, puesto que San Agustín ni siquiera se la propone. Las premisas son claras: sabemos concretamente cuál es el fundamento del sacerdocio laical agustiniano; la conclusión auténtica, lo que el Santo deduciría de esas premisas no puede ya fijarse con igual seguridad. El análisis y penetración está en nuestro derecho; pero el sacar ulteriores consecuencias no es del todo legítimo, pues es inseguro. Con los materiales, que nos proporciona San Agustín, es difícil sacar la misma conclusión que él, con su inteligencia penetrante, deduciría, puesto a razonar sobre dichos elementos de juicio.

Por lo demás, confesamos que, de exigirnos un adjetivo para el sacerdocio laical agustiniano, no dudábamos en escoger el de *místico-figurado;* es decir, místico *únicamente* por razón de la *unión* mística con Cristo. Es, por lo tanto, un sacerdocio no simple y propiamente místico, sino un sacerdocio, llamémosle así, místico-figurado.

---

(16) *Sermo 351,* cap. 4, n. 7: ML. 39, 1543.
(17) *Epist. contra Donatistas,* c. 4, 7: ML. 43, 395.

Nos parece conveniente, y aún necesario, dar una mayor base a esta afirmación general, y confirmar, al mismo tiempo, nuestra interpretación de la doctrina agustiniana sobre los efectos sacramentales del Bautismo y Confirmación, desarrollando el argumento del silencio tan sólo apuntado más arriba.

A este fin vamos a realizar una investigación complementaria, que llevaremos a través de la doctrina agustiniana sobre el sacerdocio de Cristo y los oficios de sacerdote y simple fiel.

II

INVESTIGACION ULTERIOR DEL SILENCIO AGUSTINIANO

1. El Sacerdocio de Cristo

La doctrina de San Agustín sobre el Sacerdocio de Cristo nos da dos elementos, dos premisas, que pueden servirnos, en juego con otros elementos, para una conclusión importante.

El primer elemento o premisa es la afirmación reiterada de la *unicidad* del sacerdocio de Cristo. Es una idea, ésta, en la que insiste enormemente el Santo. Transcribiremos algunos párrafos:

> "Nadie, sino Cristo, asumió y verificó en sentido propio, no en figura, "non figurate, sed proprie", las personas de rey y sacerdote (18). "Todos los hombres cristianos se encomiendan mutuamente en sus oraciones. A quien nadie encomienda, sino que El a todos, éste es el único y verdadero Mediador" (19).

Por el texto y contexto, sin duda que este Mediador es Cristo. También en el comentario a las palabras del Salmo 132:

> "Sicut unguentum in capite, quod descendit in barbam, barbam Aaron"..., se pregunta: "¿Qué era Aarón? Sacerdote. ¿Quién es sacerdote, sino el único sacerdote, que entró en el Sancta Sanctorum? ¿Quién es ese sacerdote, sino el que fué víctima y sacerdote a la vez?" (20).

(18) *De div. quaest.* 83, 2: ML. 40, 49.
(19) *Contra epist. Parmen.* Liber 2, 8, 16: ML. 43, 60.
(20) *In Ps. 132,* n. 7: ML. 37, 1733.

Asimismo son familiares al lector de San Agustín las palabras:

> "Jesucristo único verdadero rey y único verdadero Sacerdote" (21).

Finalmente en el tratado sobre el Evangelio de San Juan encontramos la misma idea:

> "Unicamente Cristo fué portador de la doble persona de sacerdote y rey" (22).

Afin a esa idea de unicidad del sacerdocio de Cristo, aparece también la de unicidad de la unción verdadera y del sacrificio del mismo Jesucristo.

> "Cristo se llama así por razón del crisma: porque así como los antiguos reyes eran rociados con el sagrado óleo, así Nuestro Señor Jesucristo recibió la unción plena del Espíritu Santo. Y eso El solamente, pues no admite comparación ni semejanza con las criaturas" (23).

La misma idea aparece en el comentario a las palabras del Salmo 104,

> "Nolite tangere Christos meos, et in prophetis meis nolite malignari: "En esa unción era prefigurado el único verdadero Ungido, "unicus verus Christus", del que está escrito: Te ungió Dios..." (24).

No hay dificultad en esta interpretación del "Christus", dado que el principio "Christus a chrismate" es elemental en San Agustín (25).

Omitimos otros textos con los que se confirma la idea de unicidad de la unción y sacrificio de Cristo.

El segundo elemento existente en la doctrina agustiniana sobre el sacerdocio de Cristo, que puede servirnos de premisa para una interpretación cabal del sacerdocio de los simples fieles, es la declaración, el delineamiento del oficio específicamente sacerdotal del mismo Jesucristo. Tres rasgos, tres palabras constituyen ese delineamiento: orar, ofrecer, expiar. Tres palabras, que en realidad encarnan una sola idea: Mediador. Esta es la nota en la que convergen, a juzgar por la lectura del Santo, los oficios sacerdotales de Cristo. Recorramos brevemente algunos pasajes.

---

(21) *De Consensu Evangelistarum*, Liber 1, c. 3: ML. 34, 1044.
(22) *In Jo., Tract.* 24, 5: ML. 35, 1595.
(23) *Sermo de Symbolo*, c. 2: ML. 40, 1191.
(24) *In Ps. 104*, 10: ML. 37, 1395.
(25) Cfr. *In Ps. 44*, 17: ML. 36, 505; *In Ps. 103, Sermo 3, 13:* ML. 37, 1370; *In Ps. 149*, 6: ML. 37, 1952; *Sententiae*, n. 344: ML. 45, 1890.

> "Es rey porque nos gobierna y nos guía; Sacerdote, porque intercede por nosotros" (26). "Por quien nadie intercede, sino que él intercede por todos, éste es el único y verdadero Mediador" (27). "El es el Sacerdote, que... intercede por nosotros" (28). "¿Quién es el Sacerdote, sino aquél que, no habiendo encontrado en el mundo nada puro para ofrecer, se ofreció a sí mismo?" (29). "Nuestro Señor Jesucristo... Sacerdote para expiar nuestras culpas" (30).

Estos y otros pasajes nos inculcan la idea de Cristo Mediador, que intercede, ofrece y expía por los hombres.

Y ahora, declarados los dos elementos, a saber, la *unicidad* del Sacerdocio de Cristo, y su *Mediación* tal como la presenta el Santo, podemos ya entrar más de lleno en la investigación.

2. Los oficios de Sacerdote y simple fiel

Queremos saber qué propiedades asigna San Agustín al oficio sacerdotal. En concreto, nos interesa una definición agustiniana del sacerdocio.

Es fácil adivinar la idea, que tenía el Santo, de la dignidad sacerdotal, del sacerdote: no son pocos los textos, que nos hablan de las propiedades del oficio sacerdotal. Estas, como veremos más abajo, vienen a reducirse a las tres, ya consignadas, del sacerdocio de Cristo: oblación, oración, expiación.

a) Definición de "sacerdote" y "laico"

Ahora vengamos ya a la definición de sacerdote; la podemos entresacar de los siguientes párrafos.

> "Melquisedech, sacerdote del Dios excelso, aparece bendiciendo a Abrahán..., porque la bendición tenía que ser impartida al pueblo de Dios por medio del representante por así decirlo del mismo Dios, "per antistitem fere Dei"; representante, al que llamamos sacerdote" (31).

---

(26) *In Ps. 26, Sermo* 2, 2: ML. 36, 200.
(27) *Contra epist. Parmen,* Liber 2, 8, 16: ML. 43, 60.
(28) *In Ps. 64,* 6: ML. 36, 777.
(29) *In Ps. 132,* 7: ML. 35, 1733.
(30) *De cons. Evang.,* Liber 1, c. 3: ML. 34, 1044.
(31) *Ex utroque mixtim, Quaest.* 109: ML. 35, 2328 s.

En el mismo pasaje se afirma que el sacerdocio de Melquisedech "unius esse dispensationis, quia unius sunt et naturae". Y a continuación:

> "Cristo es vicario y representante del Padre, y por esto es llamado sacerdote. De semejante manera el Espíritu Santo... Así que, son llamados sacerdotes o legados precisamente porque manifiestan en sí mismos a aquél de quien son legados: son, en efecto, su imagen. Por esto, Cristo y el Espíritu Santo, que por naturaleza son imagen de Dios, son llamados sus sacerdotes".

Tenemos, por tanto, que el sacerdote es el vicario, el legado, la imagen de Cristo. Esta afirmación es ordinaria en San Agustín. Si el sacerdote perdona los pecados, es porque "perdona Dios" (32); si los sacerdotes tienen que ser especialmente castos, es porque "tales ministros conviene tenga el Señor" (33). En fin, los sacerdotes, repetimos con otra frase del Santo, son "los vicarios de Dios, los que hacéis sus veces" (34).

Poseemos ya la definición. ¿Y qué deducimos de ella? ¿Vale algo, para nuestra cuestión, esa idea reiterada de legación, de vicaría? Recordemos el elemento, la premisa aquella, que tenemos asentada: la afirmación agustiniana de la unicidad del Sacerdocio de Cristo. Propio y verdadero sólo existe un sacerdocio: el de Cristo. Por otra parte, lo específico, mejor dicho, lo peculiar del Sacerdocio jerárquico es la legación, la vicaría. Los Sacerdotes se llaman así porque son la imagen, porque representan y hacen las veces de Cristo sacerdote. En tanto llevan el nombre y son en verdad sacerdotes, en cuanto son legados y vicarios del único y verdadero sacerdote. De ahí la conclusión: sólo los sacerdotes jerárquicos pueden llamarse, en un sentido verdadero y propio, sacerdotes. Los laicos, puesto que no poseen esa vocación divina, esa legación, quedan al margen de un sacerdocio verdadero y propio. Por ahora no especificamos más, porque nos interesa ahondar en las relaciones entre los oficios sacerdotal y laical, con el fin de dar firmeza y base a la conclusión, que acabamos de sugerir tan sólo.

b) *Relaciones entre ambos oficios sacerdotal y laical*

En efecto, a través de las obras de San Agustín, el estudio reposado de los oficios de Sacerdote y simple fiel da por resultado la visión de

(32) *De vera et falsa Poenit.*, 10, 25: ML. 40, 1122. Véanse también: *De Visit. infirmorum*, Liber 2, 4: ML. 40, 1154; *Sermo 84*, 3: ML. 39, 1908.
(33) *Sermo 291*, 3: ML. 39, 2297.
(34) *Ad Fratres in Eremo. Sermo* 36: ML. 40, 1298.

una diferencia marcadísima, de una separación vigorosa y constante de sacerdotes, por una parte, y simples cristianos, por otra. A la vez que encontramos elocuentes pasajes referentes a la dignidad y responsabilidad del oficio sacerdotal, encontramos otros que nos impresionan por el silencio y aún por la negación expresa de cualquiera potestad sacerdotal. Es más, incluso en los mismos pasajes aparece la contraposición perfecta de los dos oficios, el monopolio, por así decirlo, de la triple potestad eclesiástica por parte de los sacerdotes, vicarios de Cristo.

1) *La triple potestad eclesiástica.* — Antes de pasar a la trascrición de textos para probar lo dicho, advertimos que San Agustín nos descubre el oficio sacerdotal a través, no sólo de la potestad de santificar (según hemos visto al hablar del sacerdocio de Cristo), sino a través también de las potestades de regir y enseñar (35). Recorramos, por tanto, con la mirada fija en la triple potestad, los textos referentes a los oficios sacerdotal y laical.

2) *San Agustín* silencia *la participación de los laicos.*

> "Hermanos, oíd con sumisión que sois ovejas de Cristo: pues también nosotros escuchamos con temor, "pasce oves meas". Si nosotros apacentamos con temor, si tememos por razón de las ovejas; ¿cómo no habrán de temer éstas por sí mismas? A nosotros nos toca, pues, la solicitud, "cura", a vosotros la obediencia; a nosotros la vigilancia pastoral; a vosotros la humildad propia de la grey" (36).

A continuación se habla de la responsabilidad del oficio sacerdotal. Y decimos "sacerdotal", porque el oficio pastoral no es exclusivo del obispo, como se podrá ver a lo largo del trabajo, sino que es propio del presbítero.

El sermón anterior nos descubre las mismas ideas, pero con más claridad:

> "A nosotros, a los que el Señor ha constituído... en el oficio pastoral, del que es peligroso dar cuenta, dos cosas se refieren: la primera, el ser cristianos, es en favor nuestro, "propter nos est": la segunda, el ser prepósitos, es para vuestro bien, "propter vos est". Por razón de cristianos buscamos nuestra utilidad: por razón de prepósitos sólo buscamos la vuestra. Además de cristianos, por lo que daremos cuenta a Dios de nuestra vida,

(35) Cf. *Ex utroque mixtim, Quaest.* 109: ML. 35, 2329 s.; *Sermo 287,* 1: ML. 39, 2287 s.; *Ad Fratres in Eremo, Sermo 36,* s.; ML. 40, 1298 ss.
(36) *Sermo 146,* 1: ML. 38, 796.

> somos prepósitos, y por esto nos pedirá cuenta Dios de nuestra administración, "de dispensatione nostra". Os hablo de esa carga para que, compadeciéndonos, pidáis por nosotros" (37).

Seguidamente se dicen a los fieles palabras de seguridad; a los prepósitos, en cambio, se les hace responsables de sus súbditos. ¿No habrá que explicar esa carencia de responsabilidad en los laicos, por una carencia total de potestades?...

Asimismo en el sermón 101:

> "A nosotros, por lo tanto, pertenece... sembrar, plantar, regar... a nosotros digo pertenece hacer fielmente estas cosas, "fideliter agere": a vosotros el recibirlas fielmente, "fideliter capere": al Señor ayudarnos en nuestra acción, ayudaros en vuestra fe, ayudarnos a todos en el trabajo, para vencer en El al mundo" (38).

Después pone el Santo en boca de los oyentes la siguiente objeción: ¿Qué nos interesa a los fieles saber lo que le interesa a él? A esto responde: "¡Oh, cuántos dispensadores saldrán, sin duda, de este pueblo!" Es significativo el que no apele a participación, a semejanza alguna de oficios...

En fin, los únicos deberes comunes a sacerdotes y cristianos son los expresados en esta afirmación:

> "A todos, laicos, clérigos y monjes, conviene igualmente tener fe, esperanza, caridad, humildad, y servir a Dios con todo el corazón, hacer una confesión verdadera y una digna penitencia" (39).

Esta es la respuesta, que da San Agustín a la objeción: "cuando sea clérigo, cumpliré los deberes propios de los clérigos". Tampoco se arguye aquí un deber, partiendo de una supuesta semejanza con la potestad eclesiástica. Todas las cargas, todos los oficios eclesiásticos caen únicamente sobre los pastores de almas, sobre los sacerdotes. Sólo a estos se refiere el Santo, cuando dice: Si reflexionáis bien... tenéis que vel el gran peligro en que están". Y, sin más, apela a la autoridad del Espíritu Santo, que dice:

> "Clama, ne cesses: quasi tuba exalta vocem tuam, et annuntia populo meo scelera eorum..." (Is. 58, 1), y: "Si non annuntiaveris iniquo iniquitatem suam, sanguinem eius de manu tua re-

---

(37) *Sermo 46,* 1: ML. 38, 270; *Sermo 47,* c. 1, n. 2: ML. 38, 296.
(38) *Sermo 101,* 4: ML. 38, 607 ss.
(39) *De salutaribus documentis,* c. 38: ML. 40, 1060 s.

> quiram" (Ez. 3, 18). Y sigue argumentando: "De los sacerdotes dice también el Apóstol: "Obedite praepositis vestris, et subjacete eis; ipsi enim pervigilant tamquam rationem reddituri de animabus vestris" (Hebr. 13, 17). Si a cada uno le será difícil, en el día del juicio, dar cuenta de la propia conducta, ¿qué será, hermanos carísimos, de los sacerdotes a quienes se pedirá cuenta de todas las almas? Por esto, considerando nuestro peligro, rogad por nosotros para que seamos solícitos en proporcionar pastos espirituales a las ovejas a nosotros encomendadas, y así merezcamos dar satisfactoriamente cuenta de ellas" (40).

Todas las cargas y amenazas caen, como vemos, sobre los sacerdotes: a los fieles no se les urge.

Esa diferencia marcadísima entre sacerdotes y laicos se manifiesta también en los sermones dirigidos a los mismos sacerdotes (41).

En todos los pasajes no se encuentra indicio alguno de participación laical en la triple potestad de enseñar, santificar y regir. El oficio de sacerdote aparece activo; en cambio el de simple fiel lleva consigo la nota de recepción, de pasividad.

3) *San Agustín parece como si la afirmara.* — No obstante existe algún que otro pasaje que puede fundar cierta sospecha de potestad sacerdotal. El primero puede ser el comentario al mandato del Señor, "Ite, ostendite vos sacerdotibus". En la lepra de los diez leprosos ve San Agustín un defecto de color, no de salud; por otra parte, en el sacerdocio de los judíos ve significado el sacerdocio de los fieles. Ahora bien, la salud la da Cristo por sí solo; la limpieza, en cambio, la recuperación de color, la opera valiéndose de los mismos fieles. Como, además, "doctrina vel imbuendi per Sacramenta, vel catechizandi per sermonem sonantem atque lectionem, ut color quidam intelligitur verus atque sincerus" (42), parece deducirse que los simples fieles participan de la potestad de *enseñar*...

Es de advertir que la mente de San Agustín no aparece clara en todo el comentario. Pero no por esto deja de ser ciento que la supuesta participación en la potestad de enseñar no puede entenderse en sentido estricto. El mismo San Agustín declara que lo único que hace "la sociedad de fieles congregados" en este particular es *aprobar*, "approbando in invicem", y comunicar la doctrina de la verdadera fe, "in omnibus

(40) *Sermo 287*, 1: ML. 39, 2287 s.

(41) App., *Sermo 287*, 1: ML. 39, 2287 s.; App., *Ad Fratres in Eremo, Sermo* 36: ML. 40, 1298 s.; Ibid., *Sermo 37:* ML. 40, 1301; Ibid., *Sermo 39:* ML. 40, 1308; Ibid., *Sermo 39:* ML. 40, 1309 s.; Ibid., *Sermo 42:* ML. 40, 1317.

(42) *Quaest. Evang.*, Liber 2, 40: ML. 35, 1355.

quae dicuntur verbis, vel signantur sacramentis". Por lo tanto: los fieles contribuyen en el oficio eclesiástico de enseñar, sólo en cuanto *aprueban* y, en calidad de mera obra piadosa, transmiten a los demás las verdades *enseñadas ya por la Iglesia.* No se trata de un poder doctrinal: *no se urge* aquí el ejercicio de una potestad; *se aconseja* simplemente el ejercicio de una obra piadosa. Esta es la interpretación del precedente comentario, que juzgamos es la verdadera, sobre todo si se compara dicho comentario con otro referente al capítulo 12 de San Juan, que consignaremos más abajo.

Otro pasaje, que parece colocar en un mismo plano de poder sacerdotal a sacerdotes y simples fieles, es el siguiente:

> "Todos los hombres cristianos se encomiendan mutuamente en sus oraciones. Por quien nadie intercede, sino que él intercede por todos, éste es el único y verdadero Mediador... Mas el apóstol Pablo... como miembro que es del cuerpo de Cristo... también se encomienda a las oraciones de la Iglesia: ni siquiera se hace mediador entre el pueblo y Dios; sino que pide recen por él todos los miembros del cuerpo de Cristo: puesto que los miembros se ayudan mutuamente y si uno padece, asimismo padecen todos los demás..."

Parece, en primer lugar, que se niega, con estas palabras el que Pablo sea en algún sentido mediador. Parece también que los cristianos poseen un poder sacerdotal: la razón de miembros del cuerpo de Cristo le recuerda la oración universal, la ayuda mutua. Pero no es así en realidad.

A lo primero respondemos con la distinción ya conocida del mismo San Agustín: "A los que el Señor ha constituído en el oficio pastoral... dos cosas se refieren: La primera, el ser cristianos... la segunda, el ser prepósitos"... (43). Se habla, por tanto, de la persona de Pablo en calidad, no de sacerdote, sino de simple cristiano. Cuando dice San Agustín en el texto citado "ni siquiera se hace mediador", no niega esa nota, la supone evidentemente; mejor dicho, la niega en el sentido que la tiene Cristo, pero la supone en el sentido de participación, la tiene "secundum quid". Téngase presente que la tesis, en la que insiste sobremanera el Santo, es la del único verdadero Mediador. Y en este sentido, "simpliciter", claro está, San Pablo no es mediador. Sea, pues, la conclusión: los simples cristianos no son, en sentido alguno, mediadores; San Pablo lo es por participación, "secundum quid".

---

(43) *Sermo 46,* 1: ML. 38, 270.

A lo segundo respondemos que la oración universal, de la que nos habla San Agustín no arguye un poder sacerdotal, puesto que no se urge como un deber de oficio, sino que usando de la comparación de los miembros y el cuerpo, se presenta, a lo más, como un deber de caridad. El pasaje agustiniano es una exhortación a la plegaria universal, como podría serlo a la limosna u otras obras de piedad y virtud cristianas.

También parece, a juzgar por algunos textos, que todos los cristianos participan de la potestad sacerdotal de ofrecer el sacrificio del altar. Así, por ejemplo, se nos habla de un sacrificio, "quod nunc a Christianis offertur Deo toto orbe terrarum" (44). Y, en general, se nos hace encontradiza con frecuencia la idea "Sacrificium Christianorum".

¿Pueden, por tanto, los cristianos, participar en el ofrecimiento de la Víctima? Respondemos que no es ésta la mente de San Agustín. Aún suponiendo que las palabras citadas se refieran a los simples cristianos..., deben, sin embargo, interpretarse en un sentido ajeno a la idea de participación en la oblación sacerdotal. Veamos sino la interpretación auténtica.

> "Siempre se ha dicho que aquel ofrece, de quien son los dones, que sobre el altar coloca el sacerdote. Saúl ofreció ciertamente en este sentido, a saber, por medio del sacerdote, de la misma manera que hoy se ofrece, "sicut et nunc offertur..." Así, pues, aunque "proprio sacerdos fungatur officio", aquél decimos que ofrece, aquél en cuyo nombre obra el sacerdote. Se aplica, pues, al mismo que da los dones para la oblación" (45).

La interpretación es clara. El oficio de ofrecer es propio del sacerdote, y sólo por su medio puede ofrecer el cristiano. Es más: sólo por razón del *encargo* puede afirmarse que el cristiano ofrece *por medio* del sacerdote: ofrece únicamente en cuanto que encarga la oblación y señala o proporciona el objeto de ésta. La oblación propiamente dicha pertenece, en consecuencia, no al simple cristiano, sino al sacerdote. A esta misma conclusión llevan otros pasajes agustinianos (46). El ofrecimiento de los fieles sólo tiene un sentido indirecto, "per sacerdotem": ésta es la frase que se repite con frecuencia.

---

(44) *Ex Vet. Test., Quaest.* 46: ML. 35, 2248.

(45) *Ex. Vet., Quaest.* 46: ML. 35, 2248.

(46) Cf. *In Ps. 149, Enar.* 6: ML. 37, 1952 s.; *Ad Fratres in Eremo, Sermo* 64: ML. 40, 1348; *De Civ. Dei,* Liber 10, 6: ML. 41, 283 s.; *De Civ. Dei,* Liber 10, 20: ML. 41, 298; Ibid. Liber 10, c. 3, n. 2: ML. 41, 280.

4) *San Agustín parece negar positivamente tal participación.* — Hasta aquí no se nos descubre indicio alguno de participación laical en la triple potestad: *nada nos obliga* a conceder a los simples fieles un poder sacerdotal. Pero damos un paso más; y es que existen algunos textos que positivamente parecen negar una tal participación.

Después de sentar el principio de que "in Veteri lege nasci decrevit Deus sacerdotes, in Nova vero fieri Dominus jussit sacerdotes", declara San Agustín que Samuel ni nació, ni fué consagrado sacerdote: esta es su tesis. Pero inmediatamente se propone la siguiente objeción: "Si no fué sacerdote, hizo, al menos, sus veces; pues se lee que ofreció sacrificio a Dios". Admite el Santo el testimonio escriturístico, pero niega la consecuencia, fundado en la distinción, que acabamos de exponer, entre oblación y encargo de oblación. Después, trasladando el ataque a un plano más general, arguye:

> "Y quien no fué sacerdote ¿cómo pudo hacer sus veces? ¿Acaso puede el diácono hacer las veces de sacerdote? El prefecto puede hacer ciertamente las veces de prefecto; el pretor las de pretor; pero nunca podrá una persona privada ejercer la potestad propia de otra: ¿con cuánta más razón no podrá, el que no es sacerdote, hacer las veces de éste? Por lo tanto, ¿con qué derecho se atreverá a desear una cosa, que sabe no le es lícita? Si, pues, un sacerdote se ausenta de su puesto, puede tener acceso allí, si hace falta, otro sacerdote de lugar distinto, y puede así mismo hacer las veces del primero; pero de ninguna manera puede un profeta, aun suponiéndole santo, hacer lo que él sabe no le está concedido. Porque una cosa es vivir santamente, y otra recibir la potestad de algún cargo... Si bien es verdad que el sacerdocio es bueno en sí, no obstante será malo para aquél, que, sin habérsele concedido, lo presume" (47).

No pretendemos ver en este texto una negación clara de poderes sacerdotales en los simples fieles. No consta ciertamente que *todos* los poderes sacerdotales estén al margen del laicado: consta, eso sí, que los fieles no pueden vindicar ni presumir el sacerdocio con *todos* sus poderes; pero ¿pueden presumir *alguno* de ellos? Este es el punto algo oscuro, aunque creemos le da mucha luz el estado de la discusión, en que se mueve nuestro autor.

Se discute, en efecto, acerca del hecho concreto de la oblación de Samuel: ¿la hizo como sacerdote? Ahora bien; San Agustín, advirtiendo que el ofrecer es oficio propio del sacerdote, asienta al mismo tiempo

(47) *Ad Fratres in Eremo, Sermo 36:* ML. 40, 1298 s.

un principio general: el que no es sacerdote no puede hacer sus veces. Y así se concluye: luego no ofreció sacerdotalmente. De hecho esta afirmación es la respuesta directa del Santo a la objeción propuesta desde el principio: la respuesta es que ofreció *por medio* del sacerdote. Por lo tanto: cuando se dice que el simple fiel no puede hacer las veces de sacerdote, debe esto entenderse de cualquiera potestad sacerdotal; de lo contrario no sería apodíctico el argumento agustiniano, que quiere deducir de lo universal lo concreto. Para rebatir la objeción de que Samuel ofreció sacerdotalmente, tiene que ser general y completa la respuesta, a saber, que el que no es sacerdote no puede hacer sus veces. Además, la simple lectura del texto en cuestión fácilmente nos lleva a una separación total entre sacerdotes y simples fieles. Recuérdense las frases: "nunca podrá una persona privada ejercer la potestad propia de otra", "no le es lícita", "no le está concedido...".

Existe también otro texto bastante significativo, cuya sustancia está contenida en esta frase: "al derecho eclesiástico pertenece el oficio de bautizar y demás", "in regenerandis et caeteris officiis" (48). Es verdad que no se determina en concreto qué oficios son éstos; pero esto mismo ¿no parece probar que *todos y cada uno* de los poderes del oficio sacerdotal pertenecen únicamente al derecho eclesiástico? Cuando se habla de "los demás oficios", así, sin especificar, ¿no debe acaso entenderse de *todos y cada uno* de los oficios, que *en el lenguaje común y ordinario* se llaman sacerdotales?

Otra afirmación, que parece argüir una concepción metafórica del sacerdocio laical la encontramos en el comentario al capítulo 12 del Evangelio de San Juan (v. 26).

> "Cuando oís, hermanos, al Señor que dice: "Ubi ego sum, illic et minister meus erit"; no lo apliquéis tan sólo a los buenos obispos y clérigos. A vuestro modo servid vosotros también a Cristo, viviendo honestamente, dando limosnas, predicando su nombre y su doctrina a cuantos os sea posible... Así, en su propio ambiente, cada uno ejercerá un oficio eclesiástico y episcopal en cierto sentido..." (49).

Nadie negará que la palabra "ministro" se aplica aquí a los simples fieles en sentido puramente metafórico. Sólo los eclesiásticos son "ministros" de Dios en el sentido propio de la palabra; los fieles sólo en sentido metafórico; en cuanto que sirven a Dios con obras piadosas.

---

(48) *Ex N. T. Quaest.* 93: ML. 35, 2290.
(49) *In Jo., Tract.* 51, 12: Jo. 12, 26: ML. 35, 1768.

Un último texto:

> "Cierto que (Ap. 20, 6) no se refiere únicamente a los obispos y presbíteros, los cuales en sentido propio se llaman ya sacerdotes en la Iglesia, "qui proprie iam vocantur in Ecclesia sacerdotes": sino que así como somos llamados Cristianos por razón del crisma místico, así somos llamados sacerdotes, por ser miembros de un único Sacerdote" (50).

La consecuencia parece legítima: si los obispos y presbíteros son llamados sacerdotes *en sentido propio,* todos los fieles lo serán, a lo más, en un sentido impropio; porque es evidente que se trata aquí, no de una simple comparación, sino de una marcada contraposición. Es verdad que se trata también de una afirmación indirecta, de un paréntesis; pero no por esto deja de ser una afirmación bastante reveladora. Nos revela, en efecto, la intención de San Agustín de explicarnos la naturaleza del sacerdocio laical al margen del sacerdocio propiamente tal de los obispos y presbíteros: nos obliga a concebir esos dos sacerdocios desvinculados el uno del otro.

No juzgamos sea fundamento sólido para una objeción el adverbio "ya" que aparece en el paréntesis. Creemos es darle una importancia que no tiene, apoyarse en dicho adverbio para interpretar en sentido meramente afirmativo, y no exclusivo, la afirmación que nos ocupa. En otras palabras, nos parece infundado sostener que con la afirmación indirecta "proprie *jam* vocantur in Ecclesia sacerdotes", quiera significarnos San Agustín que, así como la verdad *en posesión* es el sacerdocio *en sentido propio* de los obispos y sacerdotes, así la verdad *en cuestión* es el sacerdocio *en sentido propio* de los fieles. Nos parece cierto, por lo tanto, que San Agustín atribuye a los cristianos un sacerdocio *impropio.*

Ciertamente que estas últimas citas al menos favorecen una concepción metafórica del sacerdocio laical.

3. Concepto agustiniano del sacerdocio laical

Fundados en todo lo que llevamos analizado hasta aquí, amén de lo que hemos investigado en particular (51), acerca de los oficios sacerdotal y laical, podemos sostener que en las obras de San Agustín no se esconde ningún indicio, ninguna sospecha sólida de participación laical; es más, podemos afirmar con mucha probabilidad la existencia

(50) *De Civ. Dei* 20, 10: ML. 41, 676.

(51) Hemos verificado las citas referentes a unas treinta palabras del índice de obras.

en ellas de algunas declaraciones generales y expresas de separación total, de ausencia absoluta de poderes sacerdotales dentro del campo del laicado.

Por lo menos queda siempre sostenida en el aire la admiración con matiz de pregunta: ¿cómo se explica que San Agustín, con su celo vehemente y captación del detalle doctrinal que sea móvil en la vida de sus cristianos, no explota ni una sola vez, en sus exhortaciones, la doctrina de la supuesta participación laical en los poderes sacerdotales? Respondemos: es que en su mente no existe tal participación. ¿Cómo no iba a explotar ese detalle, y valerse de esa doctrina, que tan eficazmente puede honrar a los fieles, y moverles a gratitud, a un mayor amor de Cristo? ¡Expone tantos motivos para que vivan santamente sus cristianos, y en cambio... silencio absoluto en cuanto a la mencionada participación! *Ciertamente ese silencio es sobremanera elocuente; y sola esta conclusión compensa y explica toda nuestra labor precedente de investigación.*

Así, nos parece, queda suficientemente fundamentada aquella afirmación general sobre el sacerdocio laical agustiniano, y sobradamente confirmada nuestra interpretación de su doctrina sacramental. El hecho de que a través de todas las obras de San Agustín no hayamos encontrado indicio alguno de participación laical de poderes sacerdotales, prueba evidentemente que el Santo no vió en los efectos sacramentales fundamento alguno para un sacerdocio laical *real y propio.*

Por esto hablamos de un sacerdocio místico-figurado, no real. Un sacerdocio, que no posee poderes sacerdotales reales, sino que sólo se alimenta de la *unión* mística con la *Persona* adornada de tales poderes; un sacerdocio, que no es ni siquiera participación de la triple potestad sacerdotal, sino que es *mera dignidad,* excelsa sí por estar confundida con la misma adopción de hijos de Dios, pero al fin y al cabo mera dignidad, mero honor; un sacerdocio con estas particularidades, ¿cómo hay que calificarlo? ¿En qué sentido los fieles serán llamados "sacerdotes"? Creemos que en un sentido *puramente figurado.* ¿Acaso basta una relación de tipo moral o místico, para que un predicado lo sea, en un sentido *propio,* de un sujeto? Si, pues, de todo cristiano sólo se predica el sacerdocio en un sentido llamémosle místico, con razón diremos que el cristiano es llamado sacerdote, *no en sentido verdadero y propio, sino figurado.* Unión perfectísima es la que existe en el hombre, compuesto de alma y cuerpo; sin embargo nadie, que hable con propiedad, aplicará a una parte el atributo propio de la otra. Es que la unión, por más íntima que se la suponga, jamás fundará una atribución propia, una igualdad... En sentido *propio* sólo se predica de una persona lo que

directamente le pertenece, no lo que pertenece a otra físicamente distinta.

Se objetará tal vez que místico dice más que moral; que la unión de los fieles con Cristo, es de miembros con la Cabeza... En cuanto a lo primero, insistimos en que lo místico no deja de ser, por esto, moral: la unión, aún la más perfecta, siempre arguye distinción. En cuanto a lo segundo, advertimos que es peligroso urgir *demasiado* la idea de *cuerpo* místico: se trata de una comparación, de una metáfora, llena de sentido es verdad, y además usada por el Espíritu Santo, pero que no por esto deja de ser metáfora...

Con estas sugerencias queremos probar esta doble afirmación: un sacerdocio llamémosle místico, *por razón de su fundamento,* no arguye un sacerdocio *real;* es más, creemos arguye un sacerdocio metafórico, o mejor, *fugurado.* Admitimos que un sacerdocio *propiamente* místico sea un sacerdocio real, pero es que negamos que el sacerdocio laical agustiniano sea *propiamente* místico. Mística es, sin duda la unión de los fieles con Cristo; más el sacerdocio por ella fundado no puede llamarse propiamente místico, sino *sólo por denominación,* "denominative".

CONCLUSION

Sólo nos queda aunar los resultados de nuestro estudio en las siguientes proposiciones:

1.ª De la doctrina agustiniana sobre los efectos de los Sacramentos del Bautismo y Confirmación se deduce lo siguiente: A) El Bautismo, primero, nos confiere una *dignidad* sacerdotal, que consiste en una investidura, en una participación de la *naturaleza* de Cristo Sacerdote, en una *adopción de hijos del reino y sacerdocio eternos;* segundo, nos hace *miembros del Cuerpo Místico del único Sacerdote.* B) La Confirmación nos imprime el carácter de soldados de Cristo, de combatientes contra el mundo, demonio y carne, pero sólo *en defensa propia.*

2.ª El fundamento más sólido del sacerdocio de los simples fieles es, para San Agustín, la *unión mística con Cristo Sacerdote.* El Sacerdote *total* es el Cristo místico, es la Cabeza *juntamente* con los miembros.

3.ª San Agustín analiza y *describe* el sacerdocio laical, pero no lo define, mejor diríamos, *no lo bautiza.*

4.ª De exigirnos un calificativo para el sacerdocio laical agustiniano, no dudábamos en escoger el de *místico-figurado;* es decir, místico *sólo* por razón de la unión mística con la Persona de Cristo Sacerdote, y,

en consecuencia, no simple y propiamente místico, sino, llamémosle así, místico-figurado.

5.ª En las obras de San Agustín no se esconde *ciertamente* ningún indicio, ninguna sospecha *sólida* de participación laical de poderes sacerdotales; antes bien, aparecen algunas declaraciones *generales y bastantes claras* de separación total, de ausencia absoluta de dichos poderes sacerdotales dentro del campo del laicado: hecho que parece probar evidentemente que San Agustín no vió en los efectos sacramentales fundamento alguno para un sacerdocio laical *real y propio.*

BERNARDO MONSEGU, C. P.
De los PP. Pasionistas de Santander

POR QUÉ NO SON PROPIAMENTE SACERDOTALES LOS CARACTERES DEL BAUTISMO Y LA CONFIRMACION

SUMARIO

La doctrina del "unus sacerdos".

La correlación sacerdocio y sacrificio en el lenguaje corriente y en la teología.

La oblación propiamente sacerdotal.

LA DOCTRINA DEL "UNUS SACERDOS" (*)

TODA discusión en torno al sacerdocio cristiano presupone el reconocimiento de esta verdad fundamental, a saber: no hay en el pueblo cristiano, a diferencia del de Israel, más que un sólo gran Sacerdote: Cristo (1), constituído sacerdote en el momento mismo de su Encarnación, para mediar entre Dios y los hombres (2), obrando nuestra santificación por el sacrificio de la Cruz (3).

(*) Para esclarecer el tema hemos utilizado, a parte los autores clásicos, estos otros más modernos:

Y. de Montcheuil, S. J., *L'unité du sacrifice et du sacrement dans l'Eucharistie,* en el libro *Melanges Théologiques,* París 1946; E. Masure, *l'École francaise et la théologie du sacrifice,* en "L'Année Théologique Agustinienne", 13 (1952) 73-78; *Le Sacrifice du Corps Mystique,* Bruges 1950; J. A. Jungman, *El sacrificio de la Misa,* Madrid 1951; J. M. Rose, *The Priesthood of all Believers,* en "Expository Times" 63, (nov. 1951); F. Bourassa, *Verum Sacrificium - II,* en "Sciences Ecclesiastiques", 4 (1951) 91-139; C. W. Dugmore, *Sacrament and Sacrifice in the Early Fathers,* en "Journ of Ecclesiast. History" (1951) 24-37; J. Gally, *Le sacrifice dans l'école francaise,* París 1951; Manuel de Tuya, O. P., *Existencia y naturaleza del sacrificio sacramental eucarístico,* en "La Ciencia Tomista" 243 (1952) 252-300; Roydén Keith Yerkers, *Sacrifice in Greek and Roman Religions and early Iudaismus.* New York 1952; Ch. Journet, *L'Église du Verbe Incarné,* París 1941; J. Lécuyer, *Essay sur le sacerdoce des fidéles chez les Pères,* en "La Maison-Dieu" 27 (1951); P. Dabin, *Le sacerdoce royal des fidèles dans la tradition ancienne et moderne,* Bruselas-París 1950; Y. Congar, *Structure du sacerdoce chrétienne,* en "La Maison-Dieu", 27 (1951) 51-85; Y. Congar, *Jalons pour une théologie du Laicat,* París 1953; E. Sauras, *El Cuerpo Místico de Cristo,* Madrid-Valencia 1952.

(1) Denzinger, 122.

(2) Hebr. 7, 23-28.

(3) Hebr. 10, 5-9. S. León, PL., 54, 298.

Hombre y Dios a la vez, Jesucristo es por derecho propio el único perfecto mediador entre el cielo y la tierra, y la unión hipostática le consagra al mismo tiempo sacerdote y víctima, ordenándose la Encarnación al sacrificio de la Cruz (4). Esta unción sacerdotal le da a Cristo toda la plenitud del sacerdocio, le hace sacerdote perfecto, aún cuando la plenitud de sus funciones sacerdotales no se pongan en ejercicio, sino por la consumación del sacrificio de la cruz.

Los textos de la Escritura, especialmente de San Pablo, no parecen autorizar la opinión de los que hablan de una segunda consagración sacerdotal de Cristo, fuera de la verificada en el momento de su Encarnación, y que daría pie para hablar de dos diferentes sacerdocios en Cristo y en los cristianos (5). El uno relacionado con el sacrificio cristiano y el otro con la predicación cristiana; el uno manifestado en la teofanía de Nazaret, el otro en la del Jordán.

Los textos invocados, de algunos Padres, en este sentido pueden tener otra explicación más conforme con lo que parece ser la mente expresa de la Escritura y de algunas definiciones conciliares. Contra lo que opina Lécuyer, yo creo que no puede sostenerse la idea de una nueva auténtica segunda unción sacerdotal de Cristo en ocasión del descenso del Espíritu Santo sobre El, cuando recibió el bautismo en el Jordán. Unción que completaría la de la Encarnación, preparándole al apostolado activo, al público ejercicio de su ministerio salvador.

Las definiciones del Concilio de Trento y la tradicional inteligencia del constitutivo sacerdotal, como investidura oficial en orden al sacrificio, obligan a concebir el sacerdocio, en su última formalidad y en la integridad de su esencia, en relación, casi diríamos trascendental, al sacrificio de la Cruz o su renovación en la Misa.

Es este único y auténtico sacrificio oficial cristiano, que tiene en Cristo su principal causa y en los que recibieron el sacramento del Orden la ministerial, lo que explica la unidad del sacerdocio cristiano y fundamenta la existencia de un sólo sacerdocio propiamente dicho, que es el mismo de Cristo, único Sacerdote estrictamente hablando, ya que los ordenados tales obran en su nombre o haciendo sus veces, como estrictamente hablando no hay más que un único sacrificio, pues la misa es esencialmente el mismo del Calvario.

En este único sacerdocio, si hay variedad de grados en la participación por respecto a la intensidad o plenitud del mismo, no la hay por respecto a la cualidad diferencial de esencia. Esta consiste en algo in-

(4) Ib.

(5) Cf. J. Lécuyer, *La grâce de la consécration épiscopal*, RevScPhTh. 36 (1952) 389-417.

divisible, en tener la última formalidad que constituye al sacerdocio cristiano, formalidad constituída y conocida por lo que acerca del único sustantivo y principal sacerdote, Cristo Jesús, nos dice la Revelación y la Iglesia ha definido.

Ahora bien, si hay algo claramente expreso en la Escritura y formulado por el Magisterio eclesiástico es, que las características con que San Pablo distingue y contraseña al sacerdocio de Cristo dicen tan esencial referencia al sacrificio de la cruz o su perpetuación en la Eucaristía y al modo precisamente oficial y público con que viene ofrecido, que no vemos cómo pueda salvarse de impropiedad conceptual una teoría defensiva de dos o más sacerdocios propiamente dichos.

El bautizado, al nacer a la vida de Cristo, nace, naturalmente, inmerso en una vida sacerdotal, porque fruto de un sacerdocio e inserto en el cuerpo sacerdotal social de la Iglesia. En virtud de tal nacimiento es miembro de una familia sacerdotal, es potencialmente sacerdote, tiene virtualidades sacerdotales. Pero, como le falta la última formalidad constitutiva del sacerdote en acto, que es el carácter que le asimila a Cristo en cuanto sacerdote u oferente público del único auténtico sacrificio que realiza nuestra reconciliación con Dios, no es sacerdote actualmente.

No olvidemos que la participación *virtual* no nos hace poseer una determinada cualidad más que de un modo *diverso* de aquel en que se encuentra en quien la tiene *formalmente*. Y la virtualidad sacerdotal del pueblo cristiano no sirve para hacerlos a todos formalmente sacerdotes, con sacerdocio propiamente dicho, porque por tal no hay posibilidad de entender, con arreglo a la doctrina paulina del único sacerdocio y el único sacerdote en la Nueva Ley y a la estimación común de todos los pueblos de la función sacerdotal, más que el que nos faculta para ofrecer, *in persona Christi et in persona Ecclesiae,* el único sacrificio por orden al cual Cristo se denomina sacerdote. Concretamente, el eucarístico, como idéntico sustancialmente con el del Calvario.

El carácter de la confirmación queda todavía en la misma línea del carácter del Bautismo. Ambos están penetrados de funcionalidad individual o privada, puramente personal o de salud individual en el Bautismo, de irradiación social y manifestación pública, pero sin investidura oficial ninguna para obrar en nombre de Cristo o de la Iglesia, en el de la Confirmación. El confirmado puede dar testimonio de sí a la faz de toda la Iglesia. Lo que no puede es tomar la representación de Cristo y de su Iglesia para hacer lo que hace el verdadero sacerdote. Sólo éste recibe, por el carácter del Orden, esa potestad.

El carácter bautismal incorporando a Cristo y a su Iglesia, capacita para que el cristiano tenga derecho a participar de los frutos del sacrificio de Cristo y a verse representado, con la misma Iglesia, por el ministro del altar, que renueva el sacrificio del Calvario en la Misa.

Capacita también para poder unirse espiritualmente, personalmente, con carácter individual o privado, a la oferta del sacrificio de Cristo. Obliga incluso a este sacrificio personal de alabanza y adoración, exigiendo, en consecuencia, el estado de gracia para que su sacrificio personal sea acepto.

Pero en manera alguna confiere, como ha notado muy bien la *Mediator Dei,* poderes propiamente sacerdotales o potestad para hacer el mismo sacrificio de Cristo en la persona de Cristo. La capacidad que da de apropiarse el sacrificio de Cristo difiere *toto coelo* de la potestad de realizarlo propiamente. Por eso el carácter bautismal no hace sacerdotes propiamente dichos. La incorporación radical y oficial del cristiano con Cristo-Sacerdote en virtud del carácter sacramental es base y fundamento para llegar a ser órgano del sacerdocio. Pero, de por sí, no es la forma sacerdotal cristiana, ininteligible, hablando con propiedad, sin esa *potestad* de mediación y de acción que configura con Cristo Sacerdote, autorizando para tomar su persona y obrar, por su virtud, su mismo sacrificio.

LA CORRELACION SACERDOCIO Y SACRIFICIO EN EL LENGUAJE CORRIENTE Y EN LA TEOLOGIA

Corrobora este pensamiento no sólo el lenguaje corriente, muy digno de tenerse en cuenta cuando se trata de determinar la propiedad de una denominación, sino también la historia y la Escritura misma.

Las sociedades humanas, lo mismo que instituyeron, muy de madrugada, los ritos culturales denominados con propiedad sacrificios, instituyeron también los encargados de practicarlos, como representantes de la sociedad e intermediarios entre el pueblo y Dios. Y así como ya no se reconoció más sacrificio propiamente dicho que el instituído socialmente como tal, así tampoco se reconoció más sacerdocio ni sacerdote propiamente dicho que el designado oficialmente para el ministerio de ese sacrificio. Así surgieron los *sacerdotes* propiamente dichos y no metafóricamente, y, ellos instituídos, toda otra intervención sacrificial dejaba de ser propiamente tal y hasta resultaba inválida.

Por lo que toca a la Escritura vemos que en el Viejo Testamento la institución sacerdotal revistió un carácter eminentemente jerárquico,

como atribución o prerrogativa exclusiva de determinados miembros de la sociedad, deputados para los actos de culto llamados propiamente sacrificios.

Y en el Nuevo Testamento nos encontramos con que San Pablo, para probar que Cristo es sacerdote, no trata de alterar el concepto corriente e indiscuso de sacerdote, sino sencillamente de hacer ver que en él se dan todos los caracteres y oficios propios del sacerdote, tal y como la sociedad lo concebía.

A nuestro parecer, teniendo sobre todo en cuenta la definición que del sacerdote nos da San Pablo, al tratar de probar que Cristo fué verdaderamente sacerdote, el verdadero sacerdote, el sacerdote propiamente dicho, no es más que aquél que por el carácter sacramental entra a participar directamente del eterno sacerdocio de Cristo, en cuanto mediador y con poderes ministeriales para el regimiento y la santificación del Cuerpo Místico de Cristo.

En cambio el sacerdocio atribuído al común de los cristianos, que no recibieron el carácter sacramental del Orden, no es sacerdocio propiamente dicho, porque la participación que da del sacerdocio de Cristo se limita a la posibilidad de pertenecer al Cuerpo Místico del Cristo mismo, sin que constituya ni mediadores ni otorgue poderes ministeriales de ninguna especie, propiamente dichos, sobre el mismo Cuerpo Místico de Cristo.

Y nos parece que en este asunto la definición de San Pablo y el concepto universal de los pueblos, que así entendieron siempre el verdadero sacerdocio y sacerdote, debe prevalecer sobre toda otra consideración basada en sentencias u opiniones teológicas más o menos probadas (6).

Ni la Virgen ni los cristianos, en cuanto tales, realizan la definición sacerdotal aplicada por San Pablo a Cristo y sacada, sin contradecir, de la significación histórica del sacerdocio y el sacerdote propiamente dicho en todas las religiones. Por eso ni la Virgen ni los cristianos deben llamarse sacerdotes propiamente dichos o estrictamente hablando, sino con metáfora. No hay ningún argumento positivo ni de historia ni de revelación que fuerce a desorbitar la definición del sacerdocio propiamente dicho, o mejor, del sacerdote como representante y ministro del culto, obrando *in persona Christi* y con poderes jurídicos para ello.

Con lo que no se niega a María su superior excelencia sobre el sacerdote, en otro sentido; pero sí en este del ser y el poder propiamente sacerdotal. Cosa que por otra parte no va en mengua suya, pues, en fin

(6) Cf. Spiazzi, R., *La Missione dei Laici,* 2 ed., 1951.

de cuentas, lo que el sacerdote en cuanto tal tiene de superior a María no lo tiene como ella tiene sus prerrogativas maternales respecto de Jesús, sino sólo vicarialmente, instrumentalmente, por donde el menos de María en este caso, más bien que frente a los ministros de Cristo, es frente a Cristo mismo cuyas veces hacen; y esto ni para ella es mengua ni para ellos motivo de creérsele superiores, como no sería motivo justo que un ministro o embajador se creyera, por eso sólo, superior ni a quien lo nombra ni a la madre de quien lo nombra, pues la madre del rey tiene más sólidos motivos para sentirse superior y más cerca del hijo que sus ministros.

Ni sacerdote pues ni archisacerdote ni supersacerdote ni hipersacerdote necesita ser llamada o declarada María para estar por encima de todos los sacerdotes. No lo necesita y no está bien o no es exacto llamarla así, porque como nota muy bien Laurentin (7) bajo todos esos nombres que algunos la han dedicado (8) late el falso supuesto de que en María está la *formalidad* sacerdotal propiamente dicha, que es la forma sacerdotal de Cristo; cosa que no consta haya Cristo conferido a María sino sólo a aquellos que en nombre suyo y como representantes suyos tienen el encargo de perpetuar el sacerdocio y el sacrificio suyo en este mundo.

Y esto sólo lo tienen los que tienen el carácter conferido por el sacramento del Orden, cuya formalidad precisa es la de facultar y autorizar para obrar *in persona Christi,* continuando oficialmente su mediación sacerdotal por la celebración sacramental del mismo sacrificio de Cristo perpetuado en la Misa, único sacrificio sacerdotal cristiano propiamente dicho. Por el carácter sacerdotal, el cristiano, dentro ya de un cuerpo sacerdotal y partícipe, por orden al todo, del sacerdocio, se hace personalmente sacerdote, tomando la representanción de Cristo y siendo instrumento suyo. La característica de este carácter, si es lícita la expresión, es la de ser propiamente sacerdotal, como *poder* de mediación en la Iglesia y en orden al todo. Al paso que el carácter bautismal y el de la Confirmación no se orientan a eso sino bien al buen ser del individuo.

LA OBLACION PROPIAMENTE SACERDOTAL

Que por este camino hemos de tirar para averiguar la propiedad o impropiedad en el uso de los términos, no parece pueda caber la menor

(7) R. LAURENTIN, *Marie, l'Église et le Sacerdoce,* París 1953, pág. 64 sigs.
(8) Cf. ib. PETAZZI, LLAMERA, BASILIO DE SAN PABLO entre otros.

duda. Y Santo Tomás, al tratar de determinar qué oblación debe decirse propiamente sacrificio y cuál no, se ajusta también a este proceso.

En efecto, reconociendo que la formalidad moral, espiritual e interna que anima todo sacrificio es lo más noble y rico que hay en él, por lo que, en cierto sentido, puede decirse que el sacrificio puramente interno es más sacrificio que el externo, todavía mantiene la propiedad conceptual en el empleo de la palabra sacrificio atendiendo, no a la jerarquía del contenido que se expresa, sino a la manera exterior con que la formalidad sacrificial viene expresada.

Y propia o impropiamente dice que se usa la palabra sacrificio cuando con ella se significa una acción externa o sensible cultual, o simplemente algo cultual, pero interno. Más claro: el sacrificio propiamente dicho es un signo exterior significativo del sacrificio impropiamente dicho, que es el acto interior u oblación espiritual del alma a Dios. La acción externa sacral y sacrificial es, en sí misma, como inmutación o mejor mutación victimal, el elemento formal del sacrificio propiamente dicho, la diferencia específica del mismo, como acto peculiar de religión, diferenciable y diferenciado de la simple oblación, que, por el signo exterior, se especifica o hace sacrificio propiamente dicho. De forma que éste significa *propiamente* el acto o acción externa sacrificial, e impropiamente la oblación interna o espiritual.

Al exponer Santo Tomás en la cuestión LXXXV de la *secunda secundae* el origen y la naturaleza del sacrificio comienza efectivamente su primer artículo, discurriendo a la luz de la razón, haciendo notar cómo ésta considera natural que el hombre se sirva de lo sensible para expresar sus íntimos sentimientos y así utilice las *cosas visibles,* que ofrece a Dios, como signos de la sumisión de su propio corazón a Dios. Y esto—dice—es de la esencia del sacrificio. "Hoc autem pertinet ad rationem sacrificii" (9).

Ofrecer sacrificios es por tanto—sigue diciendo—de ley natural; sacrificios, en el sentido y modo general dicho. Pero determinar concretamente qué acciones son propiamente sacrificios, esto es, qué signos externos constituyen el verdadero sacrificio, esto ya no pertenece a la ley natural ni es fruto de la razón humana, en cuanto tal, sino de la convención social, de la institución divina o de la institución positiva de los hombres. Y pone una analogía: Así como el expresar sus conceptos es cosa natural al hombre, y sin embargo el expresarlos con *tales o cuales* signos no es cosa natural sino convencional; de la misma manera, el

(9) II-II, q. 85, a. 1.

ofrecer sacrificios es cosa natural al hombre, pero no es derecho natural sino positivo el determinar esos sacrificios.

Lo que quiere decir sencillamente, a nuestro propósito, que para saber cuándo hay o no hay sacrificio propiamente dicho, como signo sensible significativo de nuestra sumisión y oblación interna a Dios, no basta con mirar a nuestro personal sentir o criterio, sino que hay que atenerse a la determinación o convención social. A la positiva institución en una palabra.

Si muchas cosas podrían servir de suyo para el sacrificio y de muchas maneras podría el sacrificio realizarse, especulativamente hablando, prácticamente empero ya no se podrá hablar de sacrificio propiamente dicho sino donde se salve lo que la institución humana o la institución divina ha determinado como expresión significativa de un sacrificio. Y así Santo Tomás, al paso que reconoce ser el sacrificio espiritual interior el mejor y principal sacrificio "et hoc est principale sacrificium" (10), reconoce igualmente que, a pesar de ser así, no es así como debe hablarse de la propiedad o impropiedad en el concepto de sacrificio, sino atendiendo a la institución positiva, según la cual "sacrificia proprie dicuntur, quando circa res Deo oblatas aliquid fit... Et hoc ipsum nomen sonat: nam sacrificium dicitur ex hoc quod homo facit aliquid sacrum" (11).

Ahora bien, la conclusión que de todo esto hemos de sacar, a propósito del sacerdocio, propia o impropiamente dicho, es muy lógica y clara. Y el mismo Santo Tomás casi nos la da sacada en esa cuestión de la *Suma*.

En el artículo cuarto de la citada cuestión de la Suma, tratando de clarificar en qué sentido sí y en qué sentido no vienen todos los hombres obligados a ofrecer sacrificios, después de distinguir, en el cuerpo del artículo, entre las diversas acepciones de la palabra sacrificio, afirma implícitamente que sólo son sacerdotes propiamente dichos los que ofrecen sacrificios propiamente dichos. Y como la propiedad de estos no se atiende por la *natural* u ontológica jerarquía de la realidad que puede denominarse sacrificio, sino por la positiva y concreta determinación que la institución divina o humana hizo del acto constitutivo del sacrificio; así tampoco la propiedad en el vocablo y el concepto de sacerdote o sacerdocio se considera por respecto al valor o jerarquía o, hasta si se quiere, naturaleza física o moral de la persona, sino por respecto a la investidura o deputación que le fué conferida por la institución di-

(10) II-II, q. 85, a. 3, ad 2um y a. 4, *corpore*.
(11) Ib. a. 3, ad 3.

vina o humana, en orden al sacrificio que esa misma institución decretó propiamente tal.

Respondiendo pues a la objeción de que, no siendo todos *sacerdotes,* que son los deputados para sacrificar, no todos venimos obligados a ofrecer sacrificio, Santo Tomás no afirma que, de hecho, somos todos sacerdotes, por lo que todos tenemos obligación de ofrecer sacrificios. Sino que conviene en que los sacerdotes propiamente dichos son los que ofrecen los sacrificios propiamente dichos, según la doctrina ya expuesta, y sacerdotes impropiamente dichos los que ofrecen los otros sacrificios.

"Ad tertium dicendum, quod sacerdotes (en el sentido de la objeción) offerunt sacrificia, quae sunt specialiter ordinata ad cultum divinum, non solum pro se, sed etiam pro aliis; quaedam vero sunt sacrificia, quae quilibet potest pro se Deo offerre, ut ex supra dictis patet" (12).

Estos sacrificios que todos pueden y deben ofrecer a Dios son los más valiosos ontológica y moralmente, pues se resumen en la oblación interior del alma a Dios, *ad quod omnes tenentur: omnes enim tenentur Deo devotam mentem offerre;* pero no son los más propios o, por mejor decir, no son los que se denominan *propiamente* sacrificios, pues por estos se entiende el signo o acto externo positivamente determinado como apto a expresar nuestra sumisión a Dios y nuestra consagración a él. De forma que la formalidad inmediata y que da nombre propio al sacrificio es la acción externa sacrificial, significativa a su vez de la disposición interna del alma o sacrificio interior, que no es el sacrificio propiamente dicho aunque sea el principal sacrificio "principale est sacrificium interius". Porque: "Oblatio sacrificii fit ad aliquid significandum. Significat autem sacrificium quod offertur exterius, interius spirituale sacrificium, quo anima seipsam offert Deo... quia, sicut supra dictum est, exteriores actus religionis ad interiores ordinantur" (13).

Y estos actos externos de culto llamados *propiamente* sacrificios, como son de institución positiva, así necesitan de oferentes *ad hoc,* o instituídos para ello, que son los llamados propiamente *sacerdotes.*

La teología y las definiciones conciliares relativas al tema no siguieron otro camino, lo mismo para probar que la Eucaristía es un sacrificio propiamente dicho que para demostrar la propiedad del sacerdocio de Cristo y de sus ministros.

Recordando, por ejemplo, el texto famoso de Malaquías, anunciativo de la institución del nuevo sacrificio cristiano, abrogativo de todos los otros sacrificios, consideran cómo en este texto de Malaquías la palabra sacrificio, aplicada a la "oblatio munda", significa el sacrificio propia-

(12) II-II, 85, 4 ad. 3.
(13) Ib., a. 2.

mente dicho, tanto por el término usado cuanto por la contraposición que se quiere establecer entre el viejo y el nuevo sacrificio. La supresión se refiere a sacrificios propiamente dichos, y la instauración a sacrificios igualmente propios. Y era cosa lógica, pues el sacrificio puramente espiritual o *improprie dictum* no podía ser cosa nueva ni debía ser suprimido.

San Pablo, en la epístola a los Hebreos (5, 5-6), discurre sobre el sacerdocio de Cristo según el orden de Melquisedech, dejando entender claramente que su excelencia no resta nada a la propiedad con que Cristo se dice sacerdote y su sacrificio, sacerdotal, lo mismo si se centra en la cruz que sobre el ara del altar. La unicidad del sacerdote y del sacrificio en la nueva ley, idea central del Apóstol, si no excluye una forma vicariante y ministerial de sacerdotes que obren, en nombre de Cristo, el sacrificio único y propio de Cristo, sí excluye toda otra formalidad sacerdotal y sacrificial propiamente dicha que no se halla en la línea unívoca de la formalidad sacerdotal de Cristo. Para posibilitar la perennidad del sacrificio único del único eterno sacerdote, Cristo mismo instituyó el sacerdocio ministerial, que, en tanto es ya sacerdocio propiamente dicho en cuanto su acción sacrificial es más bien acción moral de Cristo que de los sacerdotes mismos, legados y vicarios suyos, *sicut actio legati magis tribuitur regi quam ipsi.*

Así tenemos que resulta verdadero decir: no hay más que un sólo sacerdocio propiamente dicho, como no hay más que un sólo sacrificio, el sacerdocio y el sacrificio de Cristo. Quienes se llamen propiamente sacerdotes tienen que serlo en cuanto por ellos y en ellos es el mismo Sacerdote Cristo quien obra su sacrificio, como mediador entre Dios y los hombres. Como esto no puede decirse más que del sacerdocio ministerial, único autorizado por su carácter a obrar en persona de Cristo, por eso sólo este sacerdocio es propiamente tal. Todos los otros sacerdocios: el espiritual, el bautismal, el de la Virgen, el de los cristianos no son sacerdocio propiamentes dichos, sino por analogía impropia o metafórica.

El sacrificio de Cristo es tan único y de tanta dignidad, podemos decir apropiándonos un texto de Santo Tomás, que no hay posibilidad de ofrecerlo sacerdotalmente, sino tomando la persona de Cristo. Pero como obrar en persona de otro nadie puede hacerlo si no es recibiendo de él potestad para hacerlo, de ahí que si el bautizado recibe de Cristo potestad para tomar la eucaristía, no la recibe para ofrecer el sacrificio eucarístico; cosa reservada al sacerdote, que, por la ordenación la recibe: *confertur potestas hoc sacramentum consecrandi in persona Christi. Per hoc enim ponitur in gradu eorum quibus dictum est a Domino: Hoc*

facite in meam commemorationem. Et ideo dicendum est quod proprium est sacerdotum conficere hoc sacramentum (14).

Los que de Cristo no recibieron este poder tampoco son sacerdotes sino impropiamente, en cuanto ofrecen otros sacrificios impropiamente dichos o se asocian al sacrificio propiamente dicho, considerándose representados por el sacerdote ministro o sumándose, por iniciativa propia, pero en ningún caso como representantes de Cristo ni del pueblo, a la oblación del sacrificio de la Misa.

Cristo no instituyó comunitariamente la potestad sacerdotal, aunque resulte cierto que el cuerpo cristiano es un cuerpo sacerdotal. Ni la potestad sobre el Cuerpo Místico ni lo potestad sobre la eucaristía se dió directamente a la Iglesia sino a los miembros de ella que Cristo quiso. Puede pasar, pues, que se diga que el laicado cristiano es colectivamente o como conjunto un laicado sacerdotal, como sacerdotal se dice el Cuerpo Místico. Pero de ninguna manera que individualmente cada lego sea o se llame sacerdote.

Esta es la conclusión que por segunda vez damos por cierta en estas Semanas de Teología, pues ya el pasado año, como puede ver el lector, por el volumen que recoge los trabajos de la *XIII Semana Española de Teología* mantuvimos la misma opinión, desde otro punto de vista. Y algo parecido hicimos en nuestro trabajo titulado: "La problemática del sacerdocio en la actualidad", que publicó la "Revista Española de Teología, (14 (1954) 529-566).

---

(14) III, 82, a. 1.



BASILIO DE SAN PABLO, C. P.
Secretario de la Sociedad Mariológica Española

PRECISION DE CONCEPTOS Y POSIBLE CONCILIACION DE OPINIONES

SUMARIO

ENTRE la lectura de esta comunicación en Santiago de Compostela y la entrega al "Instituto Suárez" para su publicacación ha mediado un acontecimiento muy interesante en relación con la doctrina del sacerdocio común de los laicos: el discurso de Su Santidad a los Cardenales y Obispos acudidos a Roma con ocasión de la coronación solemne de la imagen de la Santísima Virgen bajo la advocación de "Salus Populi Romani" y de la institución de la fiesta litúrgica de la Realeza de Nuestra Señora.

Puesto que en mi comunicación de Santiago no quise volver sobre el fondo de esta doctrina, ampliamente expuesta y discutida en Madrid durante la Semana del año anterior, sino limitarme a lo que expresaba el título de aquella comunicación, "Precisión de conceptos y posible conciliación de opiniones", voy a intentar ahora otro tanto respecto al discurso de Su Santidad.

No estará por demás adelantar que entre los teólogos acudidos a Roma con ocasión del Congreso Mariano Internacional y agregados a los eminentísimos Cardenales y excelentísimos señores Obispos en aquella audiencia del 2 de noviembre, no faltaron quienes se adelantaron a afirmar que con las declaraciones del Papa podía darse ya por definitivamente resuelta la tan debatida cuestión en favor de quienes niegan al sacerdocio de los laicos otro sentido que el puramente metafórico. Quienes defendemos un sacerdocio común de los fieles creemos, por el contrario, han quedado con el discurso de Su Santidad muy fuertemente consolidadas nuestras posiciones.

En realidad no trató el Santo Padre de enseñar nada fundamentalmente nuevo sobre la materia. Tras una referencia a lo expuesto en la Encíclica *Mediator Dei*, añade: "Hemos creído oportuno recordarlo por constituir el fundamento de lo que vamos a decir". Más bien diríamos que trató de atajar los abusos no definitivamente desterrados con aquel solemne documento.

Con esto está indicado que nuestra comunicación va a tener dos partes: una ligera anotación a las afirmaciones fundamentales de aquel discurso y la reproducción de los puntos leídos en Santiago.

I

ANOTACION A LAS AFIRMACIONES FUNDAMENTALES DEL DISCURSO DEL PAPA

En el discurso de Su Santidad descubro tres intentos fundamentales: 1.° La condenación de algunos graves errores y extravagancias sobre la materia. 2.° La precisión de algunos conceptos respecto al sacerdocio de Orden, o ministerial. 3.° La afirmación del sacerdocio común de los fieles.

1. Condenación de errores y extravagancias consiguientes

Vaya ante todo la advertencia de que no tengo noticia de que ningún teólogo español haya incurrido en tales errores ni de que en ninguno de los templos abiertos al culto en nuestra nación se hayan dado semejantes extravagancias. Puesto que Su Santidad los denuncia, es cierto que se dan en alguna parte, no siendo incluso difícil localizarlos.

1) *Tres errores fundamentales.* — Tres son los principales errores denunciados y nuevamente condenados por el Papa. *a*) La impersonalidad del sacerdocio instituído y conferido por Jesucristo, que sólo con el tiempo llegó a constituir institución jerárquica. *b*) La participación indistinta por todos los fieles de ese sacerdocio. *c*) La delegación de poderes por parte de la sociedad cristiana sobre algunos de sus miembros, que únicamente ejercen sus funciones sacerdotales en virtud de esa delegación recibida del pueblo cristiano.

Parece increíble pueda llegar a tanto la ignorancia y la osadía, haciendo necesaria una intervención de Su Santidad y en tan solemne ocasión para atajarla. Nos parece que todos esos errores recaen sobre

puntos de fe, sin que basten sutilezas o declaraciones de ortodoxia para paliarlos.

2) *Prácticas absurdas.* — Esos errores se plasman en unas prácticas cuyos más suaves calificativos nos parecen los de *extravagantes* y *absurdas.* Se refieren a la denominada "concelebración" de la santa misa. Denunciadas ya en la *Mediator Dei,* se ha hecho necesario volverlas a denunciar y condenar, por empeñarse en sostener quienes la practican que "el pueblo goza de una verdadera potestad sacerdotal", que "es mejor que los sacerdotes concelebren juntamente con el pueblo que el que ofrezcan privadamente el sacrificio en ausencia de éstos", y que "es lo mismo celebrar una misa a la que devotamente asisten cien sacerdotes, que celebrar cien misas por otros tantos sacerdotes".

Espanta el que se afirmen y propalen tales errores y extravagancias "por algunos seglares y ciertos teólogos y sacerdotes". El Papa los condena y refuta, recordando que "los sacerdotes al asistir a una misa, no representan ni actúan con la persona de Cristo sacrificador, sino que más bien se asemejan a los fieles seglares que están presentes al sacrificio del altar".

Me parece superfluo declarar que cuantos aquí defendemos algún sacerdocio en el pueblo cristiano, esencialmente distinto del ministerial, condenamos con el Papa tan groseros errores y extravagantes prácticas; así como no creo que nadie nos suponga contagiados con semejantes errores y prácticas.

2. Precisión de conceptos sobre el sacerdocio de Orden

Toda vez que tan crasos errores y arbitrarias prácticas se asientan sobre el desconocimiento o negación del concepto fundamental del sacerdocio de Orden, Su Santidad comienza por recordarlo y puntualizarlo. Señala como funciones características del sacerdocio las de sacrificar y mediar entre el Cielo y la tierra, ninguna de las cuales puede convenir a los laicos.

> "La misión específica y fundamental del sacerdote—dice—siempre fué y es "sacrificar", de manera que donde no hay verdadero poder de sacrificio tampoco encontramos, propiamente hablando, verdadero sacerdocio. Esto mismo entra de lleno perfectamente en el sacerdote de la Nueva Ley. El principal poder y función del sacerdote es ofrecer el único y sublime sacrificio del Sumo y Eterno Sacerdote Cristo Señor nuestro". Al terminar esta parte de su discurso, vuelve a repetir: "El sacerdocio verdadero consiste en el poder de realizar, representando la persona de Cristo, Sumo Sacerdote, el sacrificio del mismo Cristo".

Respecto a la mediación que, como representante de Cristo, realiza el sacerdote sobre el altar, cuando ofrece el santo sacrificio, repite Su Santidad estas palabras de la *Mediator Dei:*

> "Porque el sacerdote representa la persona de Nuestro Señor Jesucristo... va al altar como ministro de Cristo, siendo inferior a El, pero superior al pueblo. El pueblo, en cambio, no representando por ningún modo a la persona del divino Redentor, y no siendo mediador entre sí mismo y Dios, no puede en modo alguno gozar de poderes sacerdotales".

Aunque sólo habla Su Santidad en este discurso del poder de mediación, o *sacral*, característico del verdadero sacerdocio, no estará por demás añadir que también le corresponde el jurisdiccional, o *real*, y el magisterial, o *doctoral.*

Creo esté bien claro el sentido que en el discurso del Papa tiene la expresión "verdadero sacerdocio". Equivale, según su propia expresión, a "poder de realizar, representando la persona de Cristo, Sumo Sacerdote, el sacrificio del mismo Cristo".

Cuando no se da ese poder específico, añadirá, "tampoco encontramos, propiamente hablando, verdadero sacerdocio". El "propiamente hablando", se entenderá también sin esfuerzo que equivale a "hablando estrictamente", o con referencia a un sacerdocio que ejerce todas las funciones propias del sacerdote. A ese "hablando estrictamente", se opondrá el "no estrictamente", o "en su sentido lato"—bien que no metafórico—que es como entendemos hablar los defensores del sacerdocio de los laicos y nos parece hablar también el Papa tanto en la *Mediator Dei* como en el discurso de referencia.

Y es que—como escribe el abate René Laurentin, en cuyo testimonio apoyaremos con frecuencia nuestras afirmaciones, por parecernos es actualmente acaso el mejor especializado en la materia, y por lo demás de las mismas opiniones que el otro conocido especialista Padre Dabin—.

> "La noción de sacerdocio tiene en el cristianismo un sentido más amplio que en las restantes religiones, donde pueblo y sacerdote son dos conceptos estrictamente distintos y que mutuamente se excluyen. Anunciaron los profetas del Antiguo Testamento que en la sociedad mesiánica, profetismo, realeza y sacerdocio serían patrimonio de todos; reconociendo los autores del Nuevo Testamento haberse realizado esos vaticinios en el reino sacerdotal de la Iglesia de Cristo" (1).

(1) *Marie, l'Eglise et le sacerdoce.* Essai sur le développement d'une idée religieuse, París (1952) Introd.

Así que, si por "verdadero sacerdote" entendemos exclusivamente a quién con el sacramento del Orden ha recibido la potestad de perpetuar sobre el altar el sacrificio del Calvario, debemos afirmar resueltamente que ni cada uno de los fieles ni el conjunto del laicado lo poseen.

Con esto está dicho que los defensores de algún sacerdocio en los laicos no solamente suscribimos sin restricciones mentales y capciosas interpretaciones las palabras del Papa, sino que siempre cuidamos de recordarlas, y hasta si hace falta de defenderlas, en evitación de peligrosas equivocaciones o tan graves errores como los denunciados y condenados por el Papa.

Supongo que hasta aquí marchamos de perfecto acuerdo los negadores y los defensores del sacerdocio de los laicos. Sólo que el Papa ha dicho algo más sobre la materia, y por cierto que con palabras de mucho encarecimiento.

3. La afirmación del sacerdocio común de los fieles

Como dejamos para la segunda parte de esta comunicación la consignación de los principios doctrinales generalmente admitidos y que confío acabarán por ponernos de acuerdo a los actualmente contendientes, vamos a contentarnos aquí con subrayar las palabras del Papa sobre la materia. Creemos son tres fundamentales: *a*) Existencia de ese sacerdocio. *b*) Naturaleza del mismo. *c*) Excelencia.

a) *Existencia.* — No deja de causar cierta extrañeza que en un discurso encaminado en gran parte a corregir los graves desvaríos sobre el sacerdocio de Orden, de cuyos poderes peculiares carecen en absoluto los laicos, termine el Papa afirmando solemnemente la existencia de un sacerdocio del laicado. Lo hace en los siguientes términos:

"Por lo demás, no debemos negar ni dudar de que los fieles participen de un cierto sacerdocio, que no sería lícito ni menospreciar ni rebajar". Nótense bien las palabras: "No debemos negar ni dudar", "que no sería lícito menospreciar ni rebajar". Aduce en confirmación de esa existencia los dos conocidos textos del Príncipe de los Apóstoles: "Vosotros sois linaje escogido, sacerdocio real, nación santa, pueblo adquirido" (1 Petr., 2, 9). Afirma pertenecer a los fieles un "sacerdocio santo para ofrecer hostias espirituales a Dios por Jesucristo" (l. c., 2, 5).

A quienes atendiendo exclusivamente a esas "hostias espirituales", aplican al sacerdocio de los fieles la denominación de "espiritual", les diremos con Laurentin:

> "Espiritual no se opone a real, sino que lo precisa: se trata de una realidad espiritual de gracia, por oposición a la realidad material de ritos sensibles, cuya administración se reserva al sacerdocio jerárquico" (2).

A los que fundados en la misma expresión niegan toda actividad cultual colectiva a ese sacerdocio del laicado, les recordaremos que el Papa en otra parte de ese discurso se cuida de recordar que los fieles en el sacrificio eucarístico "pueden tener y de hecho tienen parte activa".

Sobre este interesante punto había dicho ya en la *Mediator Dei:*

> "Los ritos y oraciones del sacrificio eucarístico significan y demuestran que la oblación de la Víctima es hecha por los sacerdotes en unión con el pueblo... Las oraciones con que se ofrece la Víctima divina son dichas en plural, y en ellas se indica repetidas veces que el pueblo toma también parte como oferente en este agusto sacrificio".

Esta parte activa del pueblo cristiano en el acto por excelencia del culto católico nos revela toda su divina excelencia: Cristo, sacerdote principal; el presbítero, sacerdote ministerial y representante del mismo Cristo; el pueblo cristiano, "pleroma", o plenitud de Cristo, que por su íntima unión a El y al ministro que le representa, ofrece a Cristo, se ofrece con Cristo y es ofrecido por Cristo, como Sacerdote principal, y por el presbítero, como ministro del mismo Cristo. De aquí el que San Alberto Magno denomine a la misa "sacrificio del Cuerpo Místico", de la Cabeza y los miembros, de la Iglesia total.

b) Naturaleza. — En buena filosofía la cuestión *an sit* nunca aparece subordinada a la cuestión *quid sit.* Son innumerables las existencias que conocemos, ignorando o discutiendo sobre su esencia y propiedades. De la deficiente teología sobre el sacerdocio del laicado no nos lancemos a negarlo de golpe.

Conoce el Papa las intrincadas cuestiones sobre la materia; por lo que, así como no consiente "negar o dudar" sobre "cierto sacerdocio" de los laicos, así deja en libertad a los teólogos para que discutan sobre su esencia, características y alcance. De aquí la frase: "Cualquiera que fuere la realidad y significado de título tan honorífico".

No creo haya quien tome aquí "honorífico" por "honorario", o sin realidad correspondiente. Todo el contexto de las palabras del Papa rechaza semejante interpretación. Unicamente que el Papa no quiere descender a la arena de nuestras discusiones, permitiendo tomar en

---

(2) *Marie, l'Eglise et le sacerdoce.* Etude théologique, París (1953), p. 69.

muy varios sentidos y con mayor o menor alcance esa participación del pueblo en el sacrificio eucarístico, presidido por el presbítero como representante de Cristo.

c) *Excelencia.* — Pero si el Papa rehusa descender a discusiones de escuela, cuida también de llamar la atención sobre la excelencia del sacerdocio del laicado, calificándolo nada menos que de "sublime y misterioso".

¿De dónde le viene esa sublimidad y misterio? El misterio, de la incorporación de cada fiel cristiano al Cuerpo de Cristo, toda ella henchida de misterio; bien que no de oscuridad y de sombras, sino de celestial claridad; y la sublimidad, de constituir nada menos que una participación efectiva del sacerdocio del mismo Jesucristo.

Se nos permitirá confrontar, para mayor esclarecimiento, la afirmación de Su Santidad en este discurso con la hecha sobre la misma materia en la *Mediator Dei.*

> "No es maravilla—dice allí—el que los fieles sean elevados a semejante dignidad. En efecto, por el lavado del Bautismo los fieles se convierten, a título común, en miembros del Cuerpo Místico de Cristo Sacerdote, y por medio del *carácter* que se imprime en sus almas, son delegados al culto divino, participando así, de acuerdo con su estado, en el Sacerdocio de Cristo".

De este entronque con el Cuerpo Místico y Sacerdocio de Cristo se deriva toda esa sublimidad y misterio. No siempre se ha tenido ni se tiene esto presente. De aquí el buscar el entronque del sacerdocio de los fieles o su analogía con el de los presbíteros en lugar de hacerlo con el de Cristo. Escribe el Padre Palmieri:

> "Se les llama a los fieles sacerdotes por pertenecer a un reino gobernado por sacerdotes" (3).

Como muy bien le replica Laurentin, interpreta el sacerdocio de los fieles en función del sacerdocio sacramental, cuando la tradición más antigua lo ha interpretado de modo cristológico. Se denominan sacerdotes,

> "en cuanto miembros del cuerpo sacerdotal del que Jesucristo-Sacerdote es cabeza" (4).

De todo lo expuesto aparece bien claro que el Papa pone tanto empeño en proclamar hay en la Iglesia un sacerdocio "verdadero", del que

(3) *Tract. de Romano Pontif.*, Roma (1877), p. 75.
(4) Ib., c. 5, 2.

en modo alguno participan los fieles, como en declarar existe otro "cierto sacerdocio", que "no es lícito menospreciar o rebajar".

Las palabras del Papa vienen a constituir como una confirmación de lo que a este respecto hemos visto escribe Laurentin:

> "La noción de sacerdocio tiene en el cristianismo un sentido mucho más amplio que en las restantes religiones donde pueblo y sacerdote son dos conceptos estrictamente distintos y que mutuamente se excluyen".

Creo basten estas ligeras anotaciones para mejor captar todo el pensamiento del Papa acerca de los errores y abusos nuevamente condenados, del sacerdocio de Orden, en manera alguna participado por el laicado, y del sacerdocio de estos últimos, que "no debemos negar, ni dudar... ni sería lícito menospreciar o rebajar".

II

PRECISION DE CONCEPTOS Y POSIBLE CONCILIACION DE OPINIONES

Antes de exponer en forma esquemática algunos conceptos y aclaraciones, que espero servirán para ponernos a todos de acuerdo, permítaseme transcribir algunos párrafos de la *Conclusión* del monumental trabajo de LAURENTIN, exponiendo el actual estado de la cuestión. Bien sabido es que trata en las dos partes, histórica y teológica, del sacerdocio de María; pero resuelve la cuestión sobre los principios del sacerdocio común de los fieles.

> "La teología del sacerdocio de los fieles—escribe—continúa envuelta en dificultades insolubles. La más importante se cifra en que la misma noción de sacerdocio se halla expuesta a una tensión dialéctica. ¿Débese entender la noción del sacerdocio como unívoca o bien bifurcándose desde un determinado punto de partida? La primera solución nos llevaría a excluir a María del sacerdocio y la segunda, a puntualizar su lugar en el organismo sacerdotal de la Iglesia...
>
> "El Nuevo Testamento aplica la noción de sacerdocio a Jesucristo y al conjunto de los cristianos que participan de su sacerdocio... A la noción unívoca de los protestantes ciertos teólogos católicos se han visto tentados de oponer otra equívoca: tienden a reducir la teología del sacerdocio a la noción hoy día corriente. Está bien que no aparten la vista del sacerdocio de Jesucristo, del

que viene a ser el sacramento y el instrumento el sacerdocio jerárquico; pero deben buscar juntamente elaborar sobre esa doble base una noción clara adecuada del sacerdocio. La actividad de Cristo y la de su ministro están íntimamente compenetradas y tienen un exacto parecido... Pero esta noción simplista deja al lado un aspecto importante del sacerdocio, de muy atrás y sólidamente atestiguado por la Escritura y la tradición: el sacerdocio común de los fieles, el sacerdocio de la Iglesia, esposa de Cristo, que incluye valores de receptibilidad y de feminidad estrictamente complementarios del sacerdocio jerárquico. Los teólogos católicos no pueden negar una afirmación tan constante, bien que todavía oscilen entre dos soluciones.

"La primera se limita a reducir a una piadosa metáfora el sacerdocio del segundo tipo, a convertirlo en una pura denominación extrínseca... Su inconveniente se cifra en romper con una de las tradiciones más constantes. La otra solución puede resumirse en la tesis del "Catecismo del Concilio de Trento": *Quotuplex sit cum novae tum veteris legis sacerdotium... Duplex sacerdotium in sacris litteris describitur, alterum interius, externum alterum, utrumque distinguendum...* (5).

"Entre estas dos tendencias que dividen actualmente a los teólogos ¿cuál sera la que triunfe? El historiador no acierta a responder categóricamente; bien que sobre ese mismo terreno de la historia se adquiera la impresión de que el gran movimiento eclesiológico de estos últimos años, que con tanto afán ha buscado replantear sobre el campo de las fuentes numerosos problemas, tienda a resolver la cuestión en favor de la segunda" (6).

Para llegar a esta misma conclusión por la vía de la teología especulativa, creo baste puntualizar algunas ideas, sobre las que no me parece difícil ponernos de acuerdo:

1.ª *Lo dogmático de los caracteres sacramentales.* — Para comenzar sentando los pies sobre terreno firme y hasta firmísimo, sea la primera acerca de lo que hay de dogmático sobre esta materia de los caracteres sacramentales. Está solemnemente definido que los sacramentos del bautismo, confirmación y sagrada ordenación imprimen carácter, o sea, *signum quodam spirituale et indelebile* (7). Esto quiere decir que dichos sacramentos tienen dos formalidades, una *santificadora,* la gracia sacramental, y otra *consagradora,* por la dedicación al culto cristiano.

(5) Parte II, lib. 7, n. 23.
(6) *Marie...* Essai, pp. 646-648.
(7) DB. 695, 852.

Del hecho de ser tres los sacramentos que imprimen carácter se sigue que se dan tres consagraciones diversas al culto cristiano. La naturaleza de cada una de ellas vendrá indicada por el fin a que se ordena. Convendremos también los más en que esos respectivos caracteres son algo *físico* en el sujeto, no simplemente *moral* (8) y mucho menos *metafórico.*

2.ª *El carácter es una potestad espiritual, no completa y principal, sino incompleta y ministerial, reductible a la segunda especie de cualidad.* — Es mera potestad instrumental o ministerial, *ad recipienda, deferenda vel tradenda.* Claro está que cada una de esas potestades habrá de poseer su respectiva formalidad, de donde deducirá el Padre Domingo Bertetto que *sacerdotium commune christianorum, quod regale et mysticum nuncupatur, dici debet reale et formale sacerdotium* (9).

Como el calificativo "místico", aplicado con tanta frecuencia al Cuerpo de Cristo, o Santa Iglesia, no deja de significar algo muy objetivo, también este sacerdocio místico coloca en su depositario algo con realidad independiente de nuestro discurso o sentimiento. Repetiremos sin embargo, aunque parezca superfluo, que este *reale et formale sacerdotium* no pasa de ser aquel "cierto sacerdocio", del que habla el Papa, que no posee ninguno de los poderes peculiares del "verdadero sacerdocio".

3.ª *El carácter es configuración con Cristo Sacerdote.* — Dejadas a un lado las imprecisiones de los Padres, o lo que históricamente haya podido haber de evolución doctrinal homogénea sobre la materia, esta idea la estereotipó magníficamente el Angélico al escribir:

> "Character sacramentalis specialiter est character Christi, cujus sacerdotio configurantur fideles secundum characteres sacramentales, qui nihil aliud sunt, quam quaedam participationes sacerdotii Christi ab ipso Christo derivatae" (10).

4.ª *Estas configuraciones con el sacerdocio de Cristo son ontológicamente distintas entre sí.* — Conviene dejar esto bien sentado para

---

(8) Dico characterem sacramentalem esse potentiam physicam et non pure moralem, ut putat Suarez. Tum quia: potestas sacerdotii Christi, cujus est participatio, et virtus instrumentalis physica est, et physice operans. Tum quia: minister instrumentalis physice concurrit ad conversionem panis et vini in corpus et sanguinem Christi, et non solum moraliter (GOTTI, *De Sacramentis,* tr. 4, q. 4, 1).

(9) *De marialis sacerdotii natura,* en "Ephemerides Mariologicae", 4 (1952), p. 403.

(10) 3, q. 63, a. 5.

evitar confusiones. Cada sacramento confiere unos poderes peculiares, sin que quien recibe el bautismo tenga los peculiares del confirmado, ni éste alguno de los conferidos por el sacramento del Orden. Cuantos nombres se barajen a este respecto y con los que se trate de designar estos distintos poderes, deberán dejar intactas estas distinciones fundamentales.

5.ª *Todos esos caracteres tienen de común el revestir a quien recibe el sacramento correspondiente de poderes cultuales en relación con la Eucaristía.* — La plenitud de estos poderes corresponderá al sacramento del Orden, por el que se confiere a quien lo recibe *potestatem consecrandi, offerendi et ministrandi corpus et sanguinem Christi, necnon et peccata dimittendi et retinendi* (11).

Esta plenitud de potestad no excluye otros poderes inferiores. Ya *per characterem baptismalem fit homo receptivus aliorum sacramentorum* (12), a cuyo texto cuidó Cayetano de añadir este comentario:

> "Non sic intelligendum est characterem esse potentiam passivam, tanquam si poneretur mere passiva; potest autem aliquem actum habere cum hoc quod constituit sacramentorum receptivum perfectum seu firmum sit (13). Respecto a los confirmados nos dirá el mismo Doctor Común: Per sacramentum confirmationis datur homini potestas ad quasdam actiones sacras praeter alias ad quas datur ei potestas in baptismo... In confirmatione accipit homo potestatem ad agendum ea quae pertinent ad pugnam spiritualem contra hostes fidei" (14).

En cuanto a su participación en la misa, no es meramente pasiva. La *Mediator Dei* distingue oportunamente la inmolación de la oblación; la primera exclusiva del sacerdote, pero la segunda, participada por todos los fieles. Suárez distingue entre oblación *interna* y *externa,* añadiendo que no basta la primera, sino que, en virtud de los caracteres de los dos primeros sacramentos, el pueblo *necesse est ut ad ipsam actionem efficiendam aliquo modo concurrat* (15); cuidándose de apuntar diversos modos de concurso.

6.ª *Los peculiares poderes de cada carácter respecto a la Eucaristía no corresponden a las especies respecto al género.* — Algunas veces hemos comparado los distintos poderes correspondientes a los caracteres con las especies respecto al género. La comparación no la presentamos

(11) DB. 957.
(12) *Supplem.,* q. 35, a. 3.
(13) *Comm.* in 3, q. 72, a. 5.
(14) 3, q. 72, a. 5.
(15) In 3, disp. 77, sec. 1.

en sentido estrictamente filosófico, puesto que los diversos caracteres sacramentales no se excluyen como las especies en el género.

Laurentin presenta para rechazarlo el esquema de Alastruey, donde divide el sacerdocio en *propio* e *impropio* o metafórico, aplicando el primero a Jesucristo y a los sacerdotes y el segundo a los fieles y a María.

> "La división del sacerdocio en *propio* e *impropio*—le dice—es equívoca... Ateniéndonos a los principios que presiden la analogía, esos calificativos tienen sentido diferente. No se trata meramente de *propiedad pura y simple*, como caracterizando a la esencia, sino de *proporcionalidad propia* en la realización de la noción. No se dicen en el mismo sentido *propios* el sacerdocio de los presbíteros y el de Jesucristo. El de Cristo corresponde propiamente a la noción. En el caso de los sacerdotes sacramentales, se recurre a un análogo que corresponde a la noción según una *analogía de proporción propia* (16).

Tampoco puede denominarse el sacerdocio de los fieles y de María Santísima *impropio* o *metafórico*, pucsto que se trata de efectivas participaciones del sacerdocio de Jesucristo.

En oposición al esquema de Alastruey ofrece Laurentin otro mucho más conforme con las nociones fundamentales sobre el sacerdocio y los principios de la analogía. En un punto o cima aparece como *princeps analogans* el sacerdocio de Jesucristo. En líneas distintas los diferentes analogados: en la primera y más breve, el sacerdocio de María; en la segunda, algo más larga, el sacerdocio de los presbíteros, y en la tercera, mucho más larga todavía, el sacerdocio de los fieles.

Como consecuencia de lo dicho, añadamos esta otra idea fundamental:

7.ª *El sacerdocio de los fieles es análogo, con analogía intrínseca de proporcionalidad, respecto al de Jesucristo.* — Esto me parece muy interesante en las discusiones que venimos sosteniendo. Concretamente el Padre Monsegú hacía hincapié el año pasado en la ausencia de analogía verdadera entre el sacerdocio de los fieles y el de los presbíteros. Efectivamente no se da una tal analogía. Centrada la cuestión teológica en el terreno de las analogías, el *princeps analogans* o primer analogado, nunca será el presbítero, sino Jesucristo. Con El somos configurados tanto los presbíteros como los simples fieles según los diversos caracteres, y ahí será donde deba plantearse la cuestión de la analogía, y donde la apunta la *Mediator Dei* cuando afirma: "Los bautizados, por medio

(16) *Marie*... Et. theol., c. 5, 2.

del carácter que se les imprime en sus almas, son delegados al culto divino, participando así de acuerdo con su estado, del sacerdocio de Cristo".

¿Qué falta aquí para la verdadera y propia analogía en el sentido indicado? Si participan efectivamente del sacerdocio de Cristo, es claro que poseen alguna forma de sacerdocio, que deberá de guardar analogía de proporcionalidad con el sacerdocio de Cristo.

Si acaso se habla alguna vez del sacerdocio de los fieles comparándolo con el de los presbíteros, como quiera que no participan de los poderes peculiares de ellos, ni de ellos reciben los que poseen, esa analogía no podrá ser *intrínseca* de proporción, sino meramente *extrínseca* de atribución; debiéndose, por tanto, tomar esas locuciones en sentido metafórico. Pero de que las locuciones donde se habla del sacerdocio de los fieles comparándolo con el de los presbíteros deban tomarse en sentido metafórico no se sigue que no posean ellos poderes efectivos relacionados con el culto cristiano.

8.ª *Será conveniente en los tiempos actuales hablar del sacerdocio de los fieles, bien que absteniéndose de denominarles "sacerdotes".* — Vivimos en momentos de exaltación del laicado. La han favorecido principalmente los Papas al llamarnos al estudio y popularizar la teología del Cuerpo Místico de Cristo, dando impulso a la vida litúrgica e invitando a los seglares a colaborar con la Jerarquía en el apostolado católico. La selección de los fieles se siente cada vez más en su casa dentro de la Iglesia, teniendo ese sentimiento su fundamento teológico en el dogma de los caracteres sacramentales, como participación del sacerdocio de Jesucristo.

Por cada uno de esos caracteres se les vincula con lazo particular al culto católico, confiriéndoseles un poder espiritual físico, cuya medida la dan los diversos fines a que cada cual se ordena.

Como todos convienen en la noción fundamental de participaciones del sacerdocio de Jesucristo, no vieron dificultad los Padres y los teólogos en denominar a cada uno de sus portadores "sacerdote".

Laurentin ha seguido a este propósito la trayectoria de la evolución de este vocablo en el cristianismo. Primeramente se denomina a Cristo *sacerdos in aeternum* y a los fieles, "sacerdotes"; reservándose para aquellos a quienes actualmente llamamos sacerdotes los nombres de "apóstoles", "obispos", ancianos o presbíteros. Entre los siglos III y IV, se comienza a llamar a los obispos y presbíteros *sacerdotes secundi ordinis*. A partir del siglo XIII, se denomina a los presbíteros simplemente "sacerdotes". La aparición del protestantismo con su atribución a todos

los fieles de poderes presbiterales, hace que se deje de aplicar el vocablo a los simples fieles (17).

Si al cabo de tres largos siglos de haber quedado retirado a los fieles ese apelativo tratáramos de aplicárselo, no serviría sino para sembrar confusiones y agravar los errores y desviaciones tan justamente denunciados y condenados por el Papa en la "Mediator Dei" y en el discurso del 2 de noviembre. El lenguaje es para hacernos entender o desvanecer malas inteligencias. Todo vocablo o aplicación que sólo sirva para confundirnos, debe ser eliminado del lenguaje corriente.

Bastará exponer a este respecto la doctrina general de que a los poseedores de caracteres sacramentales se les confiere ciertos poderes cultuales, e incluso que toda gracia sacramental se ordena *ad perficiendam animam in his quae pertinent ad cultum Dei secundum religionem vitae christianae* (18).

9.ª *Este sacerdocio de los laicos, perfecto en relación con los fines a que se ordena, no abarca la plenitud de los fines del sacerdocio.* — Presupuesto que todos los poderes cultuales dicen en el cristianismo relación a la Eucaristía, se seguirá que sólo es sacerdote en el sentido adecuado de la palabra, o como dice el Papa, "sacerdote verdadero", quien ha recibido el poder de perpetuarla en la Iglesia por medio de la consagración del cuerpo y sangre de Jesucristo. Sólo ellos poseen formal e intrínsecamente las cuatro condiciones esenciales del sacerdocio apuntadas por San Pablo (Hebr. 5, 1), siendo hombres, llamados por Dios, consagrados a su culto integral y mediadores entre Dios y los hombres.

Los fieles poseen alguna consagración y ordenación al sacrificio de la Eucaristía, bien que carezcan del fundamental de perpetuarlo mediante la consagración del cuerpo de Jesucristo. No son ministros de la renovación de ese sacrificio, pero están destinados a inmolarse en él con Cristo y con el sacerdote; no presiden el ofrecimiento de la víctima y de la Iglesia que se sacrifica con ella, pero se asocian a ese ofrecimiento; no distribuyen el cuerpo de Jesucristo en la comunión que sella la alianza entre el Cielo y la tierra, pero participan de ella. Vienen a constituir el "pueblo cristiano"; por lo que su sacerdocio, más bien que personal, como en los presbíteros, es esencialmente colectivo. "*El sujeto* principal del "sacerdocio regio", de que nos habla San Pedro—escribe Laurentin—es más bien la Iglesia que los fieles (19).

(17) Ib., ib. c. 5, 1.
(18) 3, q. 62, a. 5.
(19) *Marie*... Essai..., p. 667.

Con estas y algunas otras parecidas puntualizaciones de ideas creo será factible llegar a una franca inteligencia entre los presentes y los ausentes que vienen discutiendo sobre la materia. Me imagino que nuestra divergencia está más bien en la terminología que en la ideología. Con que unos cuidemos de no atribuir a los fieles ni asomos de los poderes de que carecen y otros no les nieguen los atestiguados por la tradición, los teólogos más representativos y el más reciente magisterio de la Iglesia, podrían darse estas discusiones, siquiera en el círculo de nuestras reuniones, por felizmente terminadas.



ARTURO ALONSO LOBO, O. P.
De la Facultad Teológica de San Esteban.
PP. Dominicos de Salamanca

FUNDAMENTO DOCTRINAL DEL APOSTOLADO SEGLAR

SUMARIO

I

ACTUALIDAD DEL PROBLEMA

CONTRA la actual apostasía de las masas, la Iglesia ha reaccionado poniendo en movimiento bien organizado a los seglares. Fueron Pío XI y el actual Pontífice quienes principalmente dieron extraordinaria importancia a este ejército de la milicia de Cristo. Pero si ellos lo hicieron preferentemente en el orden *dinámico*, correspondió a los estudiosos, secundando las sugerencias pontificias, dar base *doctrina* a dicha actividad apostólica.

No es nuestro propósito elencar los trabajos que a este respecto se hicieron en los últimos treinta años, dentro y fuera de España, ni interesa por el momento referir la amplia bibliografía de los teólogos y canonistas que escribieron sobre estos temas del apostolado seglar y de sus fundamentos doctrinales (1). Bástenos a los españoles, para constatar el interés palpitante por estos problemas, recordar que en las Conversaciones Católicas Internacionales de San Sebastián del verano pasado se discutió sobre el papel de los laicos en la vida de la Iglesia; estos estudios se continuaron poco después en los Cursos de Verano de Santander y poco más tarde fueron objeto de un análisis profundo y sereno en la XIII Semana Española de Teología celebrada en Madrid durante el mes de septiembre pasado.

---

(1) Véase ANDRÉS AVELINO ESTEBAN ROMERO, *Nota bibliográfico informativa...*, en "Revista Española de Teología", 13 (1953), 221-272; y también en "Estudios Bíblicos", 12 (1953), 39-78.

A raíz de estos Congresos, se ocuparon del problema no pocas revistas españolas (2) y de nuevo volvemos hoy los teólogos a reflexionar sobre tan actual como debatida cuestión, ya que aún es de práctica utilidad aquella famosa exhortación de Pío XI: "Es necesario acometer con ardor el estudio de los fundamentos bíblicos, dogmáticos, históricos y jurídicos del apostolado seglar" (3).

Pero nos mueven, además, a ello, las serias advertencias que hizo el actual Pontífice a clérigos y seglares en el discurso pronunciado con motivo de la canonización de Pío X. Previno el Papa a los maestros y doctores puestos por el Espíritu Santo para regir la Iglesia y enseñar a los fieles, contra esa nueva corriente de "teólogos laicos" impulsados por un falso celo, que el mismo Pontífice llamó en su día "herejía de la acción". Y es que, si por un lado los sacerdotes parecen tender demasiado a la "secularización", por otro los laicos aspiran a "clericalizarse", sentando indebidamente cátedra en la Iglesia, y hasta algunas veces en contra de los mismos eclesiásticos.

¿Quiére esto decir que han de ser reducidos al silencio y a la inanición tantos buenos cristianos y tantas asociaciones piadosas que, sintiéndose solidarios de la jerarquía eclesiástica, desean colaborar con ella en la obra evangelizadora que Cristo vino a realizar en la tierra? ¿Es que los sacerdotes hemos confundido el "celo" de nuestro egoísmo con el "celo" por la gloria de Dios? Sería esto no entender bien la naturaleza del reino fundado por Cristo en la tierra y dificultarnos nosotros mismos el logro de nuestro objetivo religioso.

Por eso es de sumo interés emprender un estudio orientado a averiguar si corresponde a los laicos alguna actividad apostólica dentro de la Iglesia, y tratar de descubrir la base doctrinal en la que ella se funda, sin llegar por eso a confundir el campo de la milicia "clerical" con el propio del ejército "laical". A esta meta nos conducirá la consideración de la Iglesia como *sociedad*, en la que se ingresa por la recepción del sacramento del *bautismo,* cuya prerrogativa fundamental, que capacita al cristiano para ejercer las funciones apostólicas, es el *carácter* inherente al mismo.

---

(2) Véase ANDRÉS AVELINO ESTEBAN ROMERO, *Teología del Laicado, introducción a su problemática,* en "Arbor", 27 (1954), 315-336; J. M. GRANERO, *Sacerdocio y laicado,* en "Razón y Fe", 148 (1953) 325-350.

(3) *Alocución de Pío XII a los Seminaristas de Roma* (12-3-1936).

II

DERIVACIONES DEL CARACTER SOCIAL DE LA IGLESIA

1. — Sociabilidad cristiana

En el orden humano el hombre es por naturaleza un ser social (4), y en el orden religioso le ha sido también impuesta la sociabilidad por ley positiva divina; eso preludiaban las metáforas usadas por Cristo al comparar la Iglesia con un reino, una ciudad, un pueblo, una casa, un rebaño, un cuerpo, una familia, etc..., pero sobre todo cuando la dotó de los cuatro elementos esenciales en todo organismo sical:

a) *individuos* o miembros constitutivos de la misma (5),

b) *fin* o meta que se proponen alcanzar las personas asociadas (6),

c) *medios* o instrumentos necesarios para lograr aquel objetivo (7), y

d) *autoridad* que una a todos los miembros entre sí y con la misma sociedad (8).

Al decir, pues, que la Iglesia es una *sociedad perfecta* queremos significar que es *"la reunión de los hombres unidos por la profesión de una misma fe y la comunión de unos mismos sacramentos, bajo el régimen de sus legítimos pastores y en especial del Romano Pontífice"* (9), *"cuya meta es la santificación en este mundo y la bienaventuranza en la eternidad"*.

2. — Relaciones mutuas entre los ciudadanos

Lo primero que piensa uno cuando busca el seno de una sociedad donde cobijarse es en las ventajas que ofrece, en la ayuda que presta con los nuevos *derechos* que se adquieren: el individuo, aislado de los demás, es el ser más indefenso e incapaz para las vidas natural y so-

(4) "*Naturale est homini*—dice Santo Tomás—*ut sit animal sociale et politicum in multitudine vivens...;* iam unus homo per se sufficienter vitam transigere non potest. *Est igitur homini naturale quod in societate multorum vivat...* Non est autem possibile, quod unus homo ad omnia huiusmodi per suam rationem pertingat. *Est igitur mecessarium homini quod in multitudine vivat, ut unus ab alio adiuvetur*". *De Regimine Principum,* Lib. I, cap. 1. Cfr. III. C. G., 129; I, q. 96, a. 4; II-II, q. 109, a. 3, ad 1; q. 129, a. 6, ad 1; III, q. 65, a. 1.

(5) Jo., 11, 52.

(6) Jo., 6, 40; 10, 10; Rom., 6, 22. Cfr. *Catechismus S. Pii V ad Parochos,* P. V. *Secunda Petitio,* n. 382.

(7) Marc., 16, 15-16; Luc., 22, 19; Jo., 6, 54; Rom., 10, 10; I Cor., 12, 12-13.

(8) Jo., 20, 21 ss.; Marc., 16, 15; Mat., 18, 18; 28, 19; Hech., 15, 28; I Cor., 4, 1.

(9) Card. Roberto Bellarmino, *Controversias,* 1, 3, c. 2.

brenatural, exigidas por su naturaleza y por su sobrenaturaleza; para socorrer esa indigencia busca en los demás el apoyo y complemento.

Pero esta consideración sobre los efectos de la sociabilidad humana es sólo parcialmente exacta. Derechos y deberes son correlativos; por eso es preciso tener en cuenta que en la sociedad no sólo se obtienen derechos, sino que también se adquieren *obligaciones* respecto a los demás asociados y a la misma entidad asociadora.

Cada ciudadano tiene el *deber* de contribuir con sus fuerzas y con su aportación personal al bien de todos los demás asociados: "Est igitur necessarium homini—afirma Santo Tomás—quod in multitudine vivat, *ut unus ab alio adiuvetur*" (10). Por consiguiente, en la sociedad a todos obliga el trabajo; de una manera o de otra, todos deben contribuir a la consecución del fin; puesto que todos se benefician de la acción común, todos también deben, si quieren cumplir con la obligación de miembros vivos de la sociedad, aportar su trabajo para una más perfecta consecución de la meta común. Ya lo dijo Santo Tomás: Para ser buenos miembros de la sociedad no basta recibir, también hay que dar.

La obligación abstracta de la persona social a contribuir con su propia actividad al bien común debe traducirse en obras prácticas, en realidades concretas orientadas en primer lugar, a secundar y auxiliar la obra de los Superiores, a quienes incumben las difíciles funciones rectoras, con el cumplimiento perfecto de cuanto ellas ordenen; debemos también respetar y amar a nuestros iguales sin serles jamás ocasión de desgracia; cada uno debe despertar en sí mismo una compasión profunda hacia los inferiores, que les lleve, no sólo a lamentar su miseria y a desear su prosperidad, sino, sobre todo, a procurar todo esto eficazmente con sus obras.

Estas condiciones que impone la sociabilidad humana en el orden temporal deben tener igual realización, o mayor aún si cabe, en la sociedad espiritual que llamamos *Iglesia*. En ella los ciudadanos no sólo son sujeto pasivo o receptor de los beneficios de la Iglesia, sino que están también ordenados a trabajar activamente en pro de los demás, sean estos superiores, iguales o inferiores. Esta colaboración activa debe traducirse en palabras y obras, como requiere toda sociedad *visible;* pero también en oraciones y sacrificios, cual corresponde a una sociedad *espiritual,* en la que este género de actividades puede ejercer un influjo benéfico social en las almas de cada uno de los conciudadanos. Por eso nuestro Catecismo popular, al enumerar las obras de misericordia, elenca los principales subsidios espirituales y corporales que se

(10) *De Regimine Principum,* Lib. I, cap. 1.

deben mutuamente los cristianos: "Enseñar al que no sabe; dar buen consejo al que lo ha de menester; corregir al que yerra, etc...; vestir al desnudo; dar posada al peregrino; enterrar a los muertos" (11).

3. — Relaciones para con los extraños

Además de la consideración precedente de la Iglesia, posee ésta como sociedad, otra característica que la diferencia de las restantes clases de sociedades y que engendra en los súbditos relaciones sociales muy propias suyas.

La Iglesia es la única sociedad *universal* en su más amplio sentido: tiene las mismas fronteras que nuestro planeta y ha sido instituída para que entren a formar parte en ella todos los hombres. Tal ha sido la voluntad de su Divino Fundador (12). Por lo mismo, los cristianos no sólo tienen la obligación de contribuir al bien de los que con ellos forman la comunidad eclesiástica, sino que también han de preocuparse, como de propia obligación social ineludible de atraer al seno de la Iglesia a aquellos que *de derecho* debieran habérsele adscrito ya por el bautismo, pero que de hecho aún "no entraron por la puerta al redil del que Cristo es único Pastor" (13).

He aquí descritas en forma *genérica* las mutuas relaciones que deben existir entre todos los que se han congregado para formar una sociedad, e incluso, dada la naturaleza especial de la Iglesia, las obligaciones que los cristianos tienen para con aquellos hombres que aún no pertenecen a la sociedad religiosa instituída por Dios en la tierra.

4. — Diversidad de grados en las obligaciones y responsabilidades sociales

Pesando sobre todos los ciudadanos la carga social de la beneficencia pública, es preciso sin embargo reconocer que no todos tienen la misma responsabilidad en la sociedad y que no a todos corresponde la misma obligación, y en el mismo grado, de interesarse por el bien de los

(11) Cfr. Astete, *Catecismo Elemental de la Doctrina Cristiana,* P. III.
(12) Mat., 5 *passim;* 10, 7; Luc., 4, 43; 9, 60; Jo., 17, 11 ss.; Hech., 1, 3 ss.
(13) Io., 10 *passim.* El Catecismo de San Pío V propone al cristiano el siguiente programa: "Ut nos omnia iuveat a sua voluntate (divina) facere; satanae ut tollat imperium, nulla ut in nobis summo illo die potestatem habeat; ut vincat et triumphet Christus; ut vigeant eius leges toto orbe terrarum; ut decreta serventur; nullus aut proditor, aut desertor eius sit; sed tales se praebeant omnes ut in regis Dei conspectu non dubitanter veniant, et constituant illis et cum Christo sempiterno aevo fruantur" (P. IV, *Secunda Petitio,* n. 385).

demás; así como no se conceden a todos indistintamente iguales derechos, tampoco podremos exigir a todos iguales deberes; esto sería perturbar el orden jerárquico que toda sociedad reclama como elemento indispensable.

Tanto en el orden temporal como en el religioso-cristiano, los gobernantes deberán preocuparse del bien público antes que del privado; los ricos, poderosos, sabios y los más capaces se deben en mayor grado al prójimo, que los menos dotados por la naturaleza, la fortuna o la educación. Pero ningún ser humano puede creerse tan desheredado y miserable que deba considerarse por eso mismo expulsado de la comunidad a la que pertenecía y, en consecuencia, juzgue lícito poder desentenderse completamente de la suerte de los demás.

En la Iglesia existen ciertamente dos categorías de personas: los que ocupan los altos cargos rectores y los que son gobernados; e incluso entre los del grado superior los hay que ostentan mayor autoridad y tienen más serias responsabilidades; pero nadie juzgue por eso que recae sólo sobre aquellos todo el peso y todas las obligaciones, y que a los segundos corresponden únicamente los derechos. Habrá, volvemos a repetir, mayor obligación y responsabilidad en unos que otros, algunos estarán adornados incluso de ciertas gracias superiores que les hagan acreedores a la obediencia y al respeto especial, pero a nadie está permitido inhibirse por completo de los deberes sociales, so pena de convertirse en usurpador de los bienes ajenos y traidor a las propias obligaciones (14).

III

CAUSAS TEOLOGICA Y JURIDICA DEL SER SOCIAL CRISTIANO

1. — Principios doctrinales

Según lo que acabamos de exponer, el origen de los derechos y deberes de los cristianos es su condición de *ciudadanos* de la Iglesia. Pero ¿cuál es la causa teológica y jurídica de esta entidad social ecle-

(14) Muy certeramente expresó esto Santo Tomás cuando dijo: "*Quilibet tenetur fidem suam aliis propalare,* vel ad instructionem aliorum fidelium sive confirmationem, vel ad reprimendam infidelium insultationem"; II-II, q. 3, a. 2, ad 2. Explica también el Santo en otra parte de su obra teológica por excelencia cómo todos los grados jerárquicos, en la escala de las personas que pertenecen a la Iglesia, están obligados a una labor social apostólica, diversa según sea mayor o menor el puesto que ocupen en la misma; Cfr. III, q. 71, a. 4, c. et ad 1.

siástica? Si la descubrimos, habremos hallado la raíz última del fundamento doctrinal de todas las actividades de los cristianos y en concreto del apostolado seglar.

En la *sociedad natural* entra uno a formar parte por el simple hecho de estar dotado de *naturaleza humana;* pero todas las demás sociedades positivas hacen depender de algún requisito nuevo la adscripción a ellas de los individuos. Así, por ejemplo, en una determinada sociedad civil se ingresa casi siempre por el hecho de *nacer* de tales padres o en tal territorio, o también cumpliendo los requisitos que llevan a la adquisición de *nacionalidad;* en las sociedades de orden natural, dentro de la civil, suele haber unas cláusulas fijas que regulan la *admisión* en su seno de los nuevos socios. En las sociedades religiosas, dentro de la universal eclesiástica, existen también normas que determinan el hecho del que depende la consecución de la ciudadanía; así, pues, en una Orden Religiosa se alcanza la personalidad por la *profesión,* en una diócesis o parroquia se obtiene por el *domicilio* o *cuasi-domicilio,* etc.

Pero ahora preguntamos: ¿De qué hecho depende el ingreso de los hombres en la sociedad eclesiástica? La respuesta se impone categórica y unánime: *De la recepción del sacramento del bautismo.*

Que el bautismo sea la puerta de ingreso en la sociedad eclesiástica fué declarado por el Divino Salvador con estas palabras: "Quien no naciera del agua y del Espíritu Santo, no puede entrar en el reino de los cielos" (15) ; lo ha definido repetidas veces la Iglesia (16) ; lo explica fácilmente la teología (17) y lo acepta, como principio básico para regular todos los actos sociales de los cristianos, el Código de Derecho Canónico: "Por el bautismo—leemos en el primer canon del libro segundo—queda el hombre constituído *persona* en la Iglesia de Cristo" (18).

Pero como los teólogos distinguen tres clases de bautismo, podemos y debemos preguntarnos: ¿Se alcanza la personalidad en la Iglesia por el bautismo *de deseo,* por el *de sangre* o por el *de agua,* o cualquiera de los tres indistintamente? Es claro que sólo el bautismo de *agua* realiza esta adscripción a la sociedad eclesiástica, porque sólo fué insti-

---

(15) Jo., 3, 5; I Cor., 12.

(16) Conc. Florentino, *Decretum pro Armenis.* (Cfr. Denz. 696); Conc. Tridentino, Sess. VII (Cfr. Denz. 857-870).

(17) fr. *Cathechismus S. Pii V ad Parochos,* P. I., a. 9, n. 118; L. II, *Debaptismi Sacramento,* nn. 116-193; S. TOMÁS, III, qq. 65-66 *passim.*

(18) *C. J. C.,* can. 87. La había explicado ya antes el Catecismo de San Pío V, cuando, refiriéndose a los infieles, enseña: "Nec ullius *sacramenti* participes in populi christiani *societate* facti sunt" (P. I. a. 9, n. 109).

tuído por Cristo como el *signo sensible* o *sacramento* de la regeneración (19).

Los efectos principales que se asignan al sacramento del bautismo son el *carácter* que se imprime en el alma y la *gracia* santificante. Esto supuesto, cabe abrir un nuevo interrogante: ¿Son ambas cosas indistintamente fundamento o causa del ser social del cristiano, o corresponde a una sola de ellas esta consecuencia? Sólo el *carácter* bautismal, respondemos, es el que realiza dicha anexión a la Iglesia, por la sencilla razón de que es posible la administración y recepción válida del bautismo, (al que, según dijimos va inseparablemente unida la concesión de ciudadanía eclesiástica), sin que el sujeto pasivo reciba la gracia; y este es el caso de los que reciben el sacramento con óbice, es decir, sin la debida preparación, o sea, con afecto al pecado grave (20). Y de este principio brota como consecuencia la consideración siguiente: Una vez recibido el carácter bautismal, comienza el individuo a pertenecer a la comunidad cristiana y por consiguiente, independientemente del mayor o menor grado de gracia recibida, e incluso suponiendo que el alma del bautizado se halle manchada por el pecado moral, comienza a urgirle el cumplimiento de todos los deberes de beneficiencia social, entre los que nos interesa citar en nuestro caso las obras apostólicas.

Según la doctrina de la Iglesia, el carácter bautismal, no menos que el de la confirmación y el orden, se infunde en el alma tan profundamente que no será jamás borrado por Dios, ni podrá tampoco ser arrancado por los hombres (21) ; una vez recibido, rechaza toda nueva adición o sustracción (por contraposición a la gracia), que es susceptible de aumento, y hasta de su total desaparición (22). Por consiguiente, tanto el bueno como el perverso, el católico como el que ya no lo es, si es que alguna vez han recibido válidamente el carácter bautismal, conservan a perpetuidad la personalidad teológica eclesiástica (aún cuando parcial-

(19) A los bautismos de *deseo* y de *sangre* se les concede el nombre de *bautismo,* sin serlo realmente, por semejanza con el bautismo de *agua,* ya que los tres causan la misma gracia; pero ninguno de los dos infunde en el alma el *carácter,* que es propio y exclusivo del que es sacramento. "Alia vero duo—enseña Santo Tomás—(es decir, el bautismo de deseo y el de sangre), conveniunt cum baptismo aquae, non quidem quantum ad rationem *signi,* sed quantum ad *effectum* (o sea, la gracia) baptismatis. Et ideo non sunt sacramenta": III, q. 66, a. 11, ad 2.

(20) "Quando aliquis baptizatur—insiste Santo Tomás—accipit *characterem,* quasi formam, et consequitur proprium effectum, qui est *gratia* remittens omnia peccata. *Impeditur* autem quandoque *per fictionem.* Unde oportet quod remota ea per poenitentiam, baptismus statim consequatur suum effectum" III, q. 69, a. 10. (Cfr. q. 69, a. 9 ad 3; a. 10 ad 2).

(21) III, q. 63, a. 5.

(22) III, q. 63, a. 5 ad 1.

mente, en el orden jurídico, pueda sufrir una disminución en cuanto a los derechos se refiere) (23), con todas las cargas impuestas por la sociedad religiosa a la que pertenece para siempre.

2. — Confirmación positiva

Después de las explicaciones precedentes es cuando se aprecia bien el hondo contenido doctrinal del canon 87; resume la doctrina dogmática general sobre los sacramentos y recoge todo un amplio capítulo de la eclesiología. Dice textualmente: "Por el bautismo queda el hombre constituído persona en la Iglesia de Cristo, con todos los derechos y obligaciones de los cristianos".

Entre los *servicios* que debemos a todos los demás ocupa el primer lugar, por tratarse de una sociedad de finalidad espiritual, el de hacer preferentemente el bien a las almas—sin excluir los cuerpos—por medios no sólo temporales, sino también espirituales, cuales son: la oración, el sacrificio, el ejemplo, la palabra y las demás obras exteriores. Así lo afirma S. S. Pío XI en carta al Arzobispo de Lisboa:

> "Este deber se desprende del sacramento del *bautismo,* aunque los profanos no lo vean con toda claridad; porque *por él nos hacemos miembros de la Iglesia,* esto es, del Cuerpo Místico de Cristo; y estos miembros, *como los de cualquier otro cuerpo,* han de buscar la utilidad mutua y el bien común... Por consiguiente el uno debe ayudar al otro; ninguno ha de permanecer inactivo, antes bien, cada uno, *de la misma manera que recibe, debe también dar*" (24).

Parecidas expresiones emplea Pío XII cuando explica la misma doctrina:

> "*Todos los fieles, sin excepción, son miembros del Cuerpo Místico de Jesucristo.* De este hecho se sigue para los cristianos, como imposición de la ley natural y también de la ley de Cristo, la obligación de dar buen ejemplo de vida verdaderamente cristiana. *Somos para Dios penetrante olor de Cristo, tanto en los que se salvan como en los que se pierden* (II Cor., 2, 15). Todos están obligados, y hoy más que nunca, a pensar en sus oraciones y en sus sacrificios, no sólo en las propias necesidades privadas, sino también en las grandes y universales intenciones del reino de Dios

(23) Can. 87.

(24) *Carta "Ex Officiosis litteris"* al Card. Gonzálvez (10-11-1933); cfr. AAS. 26 (1934), 629.

en el mundo, según el espíritu del *Padre nuestro* que Jesucristo mismo nos enseñó" (25). "Los fieles, y sobre todo los laicos..., deben tener una conciencia cada vez más clara, no solamente de pertenecer a la Iglesia, sino *de ser la Iglesia,* es decir, *la comunidad de fieles* sobre la tierra bajo la dirección del Jefe común, el Papa, y de los Obispos que viven en comunión con él. *Ellos son la Iglesia,* y de ahí se desprende que, desde los primeros tiempos de su historia, los fieles, con el consentimiento de sus Obispos, se hayan unido en asociaciones particulares según las manifestaciones más variadas de la vida. La Santa Sede no ha cesado jamás de aprobarlas y de alabarlas" (26).

IV

AUXILIOS SOBRENATURALES PARA MEJOR CUMPLIR LOS DEBERES QUE IMPONE EL BAUTISMO

1. — La gracia santificante

Con frecuencia se dice y escribe que la *gracia* es el alma de todo apostolado y que sin ella nada valen las acciones humanas. Creemos que estas afirmaciones tienen tanto de cierto como de exagerado. Veamos por qué.

Dejamos dicho que el carácter sacramental del bautismo impone al cristiano los deberes sociales entre los que descuellan las obras de tipo apostólico; y afirmamos con el Concilio Tridentino y Santo Tomás (27) que la gracia santificante no es necesaria para realizar obras sociales buenas. Lo contrario sería tanto como decir que el manchado con el pecado grave nunca podría realizar ninguna obra naturalmente buena ni moralizante (que es lo que basta a la comunidad cristiana socialmente considerada), así como también equivaldría a afirmar que el sacerdote o pontífice carente de la gracia habitual debería suspender en

(25) *Discurso a los participantes en el Primer Congreso Internacional del Apostolado Seglar* (14-10-1951). Después de estas consideraciones sobre el apostolado privado por la oración y el buen ejemplo, pasa el Pontífice a examinar la obligación del apostolado propiamente tal, como función activa por la palabra y las obras; para ello siempre parte, como de una base firme, de nuestra *ciudadanía* en la Iglesia (Cuerpo Místico de Cristo) adquirida, según dejamos dicho por el carácter del bautismo.

(26) Cfr. *Alocución* de Pío XII a los Cardenales (20-11-1946); AAS., vol. XXXVIII (1946), pág. 149.

(27) Cfr. Conc. Tridentino, ess. VI, can. 7. (Denz. 817); I-II, q. 109, a. 2.

el acto sus funciones sagradas. Es preciso, pues, insistir en que el cristiano viciado por la culpa grave está aún obligado a querer y procurar para los demás lo que, por desgracia, él no posee; y nadie debe rechazar un favor social al que tiene derecho indeclinable porque en su administración intervenga una mano indigna; ya lo advirtió San Pío V en su famoso Catecismo, cuando, partiendo de la obligación que pesa sobre todos los sacerdotes, sean buenos o malos, de santificar, enseñar y gobernar a los fieles, amonesta a estos sobre la obligación de prestarles obediencia: "Si forte Ecclesiae antistitum vita flagitiosa sit, eos tamen in Ecclesia esse, nec propterea quidquam de eorum potestate detrahi, certo (fideles) sibi persuadeant" (28).

Siendo, pues, incuestionable que el "posse" para las obras sociales tiene su origen en el carácter bautismal, sin embargo, es preciso reconocer que la gracia santificante se otorga al bautizado "ad melius esse"; y es que en la ardua tarea benéfica social, impuesta por el bautismo, nuestra naturaleza se sentirá débil, y hasta muchas veces correrá el peligro de traicionar, por insuficiencia de fuerzas propias y ausencia de auxilios poderosos; sin embargo, la gracia santificante, con todo su cortejo de gracias infusas y dones del Espíritu Santo, que se infunden normalmente al mismo tiempo que se imprime el carácter sacramental en el alma, respaldará y reforzará notablemente al sujeto para todas las actividades sociales; en concreto, la obligación del apostolado, quizá fría e inerte, en el poseído de la gracia se sentirá aguijoneada por impaciencias y anhelos de comunicar a los demás aquello de que rebosa la propia alma y a lo que son acreedores los demás hermanos. Puesto en estas condiciones, no sentirá el cristiano los deberes sociales de beneficencia apostólica como una dura carga, sino que trabajará solícito e ilusionado para que los que están ya iluminados por la fe ajusten su vida a las normas que ésta dicta y nunca traicionen al Señor que un día juraron seguir y defender fielmente; con la luz interior que enciende la caridad no hallará reposo hasta que logre que, cuantos carezcan de la luz divina de la fe, acercándose a "la luz verdadera que brilla para todos los hombres" (29), vean y entren por el único sendero que lleva al puerto de la salvación.

Como estas virtudes y dones divinos son susceptibles de mayor o menor intensidad, de ahí que cuanto más elevado sea el grado de las mismas, no sólo se amará y servirá mejor a Dios, sino también *al prójimo* (30); son los más perfectos, los más virtuosos, quienes con sus

---

(28) *Catechismus S. Pii V ad Parochos*, P. I., a. 9, n. 109.
(29) Jo., 1, 9.
(30) "Bonum est diffusivum sui"; S. Tomás, III, c. 24. Cfr. I, q. 5, a. 4 ad 2.

oraciones, ejemplos, sacrificios, palabras y obras, es decir, con toda su vida, sentirán mayor inquietud por las almas y también quienes tendrán garantía de convertir en pronta realidad la petición de la plegaria dominical: "*Venga a nos el tu reino*" (31).

2. — La gracia de estado

Además de la gracia santificante, que tiene por fin próximo e inmediato el bien del individuo *en sí mismo* ("gratia gratum faciens"), existe otra clase de dones divinos cuyo objeto inmediato es el bien de *los demás* y que dicen orden a la sociedad; estos auxilios son principalmente las *gracias de estado,* las cuales, de suyo, prescinden de la condición del alma del sujeto, pudiendo residir incluso en el pecador: "Quae dona—explica el Catecismo de San Pío V—malis etiam hominibus, non privatae, sed publicae utilitatis causa, non illius, qui ea praeditus est, sed aegroti curandi causa tributa est" (32).

Como la Iglesia cristiana está organizada jerárquicamente, de ahí que a ella más que a ninguna otra sociedad le convengan aquellas palabras de San Pablo: "non est potestas nisi a Deo" (33). Por consiguiente, todas aquellas personas constituídas en algún grado de dignidad o superioridad, gozan también de la gracia de estado correspondiente para mejor cumplir las funciones anejas a su grado jerárquico.

En esta doctrina se funda la distinción esencial entre las actividades apostólicas de los clérigos y de los laicos en la Iglesia, e incluso de la diversidad de categorías entre aquéllos, y manifiesta también la falsedad de la acusación moderna que se nos hace sobre "la dictadura clerical" reinante hasta el presente en el seno de la comunidad cristiana, que algunos quisieran corregir propugnando el "parlamentarismo" en la Iglesia de Cristo (34).

3. — La confirmación

Por si fuera poco eficaz la fuerza sobrenatural que trae al alma la gracia con los demás dones que forman su cortejo, y también el auxilio especial de las gracias de estado para los que ostentan algún puesto o dignidad dentro de la comunidad, disponemos los cristianos de un nuevo

(31) Mat., 6, 10.
(32) *Catechismus S. Pii V ad Parochos,* P. I., a. 9, n. 120.
(33) Rom., 13, 1.
(34) Gustave Thils, *Los Seglares en la Iglesia,* en "Arbor", 23 (1952), 243-244.

instrumento en el combate diario a que está sometida nuestra existencia y la de nuestros hermanos. Este es el sacramento de la *confirmación*.

Supone este sacramento a la persona ya constituída *en su ser* (35), e incluso capaz de usufructuar sus derechos y de cumplir sus obligaciones en la Iglesia. No es, la confirmación, un sacramento *necesario* para ser cristianos en este mundo, con todo lo que esto lleva consigo, ni tampoco para alcanzar la bienaventuranza en el cielo (36); pero viene a vigorizar, a robustecer, o como su mismo nombre lo indica, a *confirmar* aquel ser social (37) y aquella capacidad operativa (38) que se nos habían infundido por el bautismo y que siempre, independientemente de cualquier otro hecho posterior, estará urgiendo el deber social en favor del bien espiritual del prójimo (39).

Dado el estado de postración en que la naturaleza humana quedó después del pecado original y la resistencia que el mundo, el demonio y la carne opondrá a la labor benéfica social que intenten realizar los cristianos en la Iglesia, será preciso muchas veces abrir combate con el adversario, declarando la guerra al enemigo. Para que el cristiano tenga mayores garantías de triunfo se le transforma en "soldado de Cristo" y se le equipa personalmente (40) para la lucha contra los adversarios

---

(35) *C. J. C.*, can. 786.

(36) Cfr. S. TOMÁS, III, q. 65, a. 4; q. 72, a. 1 ad 3; a. 2 ad 4; a. 8 ad 4, etc. *C. J. C.*, can. 787.

(37) Oigamos a Santo Tomás explicarlo: "Character confirmationis ex necessitate praesupponit characterem baptismalem; ita scilicet quod si aliquis non baptizatus confirmaretur nihil reciperet sed oporteret iterato ipsum confirmari post baptismum. Cuius ratio est quia sicut se habet confirmatio ad baptismum, ita augmentum ad generationem. Manifestum est autem quod nullus potest promoveri in aetatem perfectam, nisi primo fuerit natus"; III, q. 72, a. 6. "Hoc sacramentum datur ad confirmandum quod prius invenerit" (III, q. 72, a. 7).

(38) El mismo Doctor Angélico escribe: "In baptismo regeneramur ad vitam; post baptismum confirmamur ad pugnam; in baptismo abluimur; post baptismum, roboramur"; III, q. 72, a. 1. "In hoc sacramento (en la confirmación) datur plenitudo Spiritus Sancti ad robur spirituale, quod competit perfectae aetati"; III, q. 72, a. 2; a. 4.

(39) "Nihil—leemos en el Catecismo de San Pío V—a vero christiano homine possidetur, quod sibi cum ceteris omnibus commune esse non existimare debeat"; P. 1., a. 9, n. 120.

(40) El bautizado se convierte por la confirmación en *soldado*, no en jefe o caudillo del ejército de Cristo: "Hoc sacramentum—advierte Santo Tomás—datur ad quandam excelentiam, *non quidem unius hominis ad alium,* sicut sacramentum ordinis, sed hominis ad seipsum" (III, q. 72, a. 8 ad 1); la finalidad de la confirmación es convertir al sujeto solamente en soldado de Cristo: "*Miles* alicuius ducis" (III, q. 72 *passim)*. Ultimamente se ha propugnado con insistencia la teoría de que el carácter de la confirmación tiene por finalidad el bien espiritual *del prójimo,* en cuanto que capacita *para las obras de apostolado social* (P. SAURAS, *Fundamento sacramental de la Acción Católica,* en "Revista Española de Teología", vol. III [1943]). Que tal doctrina sea contraria a la mente de Santo Tomás lo prueba el texto citado, en el que se afirma que por la confirmación re-

por medio del sacramento de la confirmación (41). Una vez armado caballero de Cristo, puede salir a la palestra "ut fortiter etiam inter adversarios fidei Christi fidem confiteatur" (42), confiado en los auxilios que ha recibido; el confirmado, dice Santo Tomás: "accipit potestatem publice fidem Christi verbis profitendi" (43).

Sin duda aludía a esta doctrina Pío XI cuando escribió "La confirmación nos constituye soldados de Cristo, y ¿quién no sabe que el soldado debe trabajar y combatir no tanto por su propio bien como por el bien de los demás?" (44).

V

ELEMENTOS HUMANOS QUE DEBEN COLABORAR CON LOS SOBRENATURALES

En las obras del cristiano, aunque corresponda gran parte a Dios, es de todo punto necesario la colaboración humana: "La gracia no destruye la naturaleza" (45), sino que colabora con ella para ser concausa en la producción de los efectos (46). Así, pues, no basta estar bautizados, ni tan sólo gozar de la participación de Dios por la gracia, ni tampoco hallarse investidos de alguna dignidad social y del auxilio espiritual correspondiente, ni siquiera ser soldados de Cristo por la confirmación; eso es ciertamente mucho, pero se precisa también tener un "mínimum" de preparación humana que haga posible el ejercicio de aquella capacidad y de aquellos instrumentos que han sido puestos en las manos del hombre cristiano para la lucha.

---

cibe el sujeto un auxilio espiritual nuevo para luchar contra los enemigos *personales del propio confirmado*, al mismo tiempo que se reconoce que el único sacramento llamado a comunicar poderes o excelencia sobre la comunidad cristiana es el *orden* sagrado. Antes que el Doctor Angélico expusiera esta doctrina, ya San Agustín la había enseñado en un *Sermón a los Catecúmenos* que en su diócesis se preparaban para recibir el bautismo. (Cfr. *De Cataclysmo*, 1: ML. 40, 693) y en *Liber de salutaribus documentis*, 20: ML. 40, 1054.

(41) Repetidamente enseña Santo Tomás que este sacramento "confertur homini al robur spiritualis pugnae"; III, q. 72 *passim*.

(42) III, q. 72, a. 9.

(43) Id. ibid., a. 5 ad 2.

(44) *Carta "Ex officiosis litteris"* ad Card. Gonzálvez (10-11-1933).

(45) S. Tomás, I, q. 1, a. 8 ad 2; q. 2, a. 2 ad 1; II-II, q. 188, a. 8.

(46) Acerca del modo de la *concausalidad* de Dios y el hombre, respecto de un mismo efecto, cfr. *De Pot.*, q. 3, a. 7; *De Verit.*, q. 27, a. 3; III, q. 62, a. 1 ad 2.

Estas cualidades naturales a que nos referimos pueden ser de orden moral, intelectual, corporal, económico, etc.; y según se tenga en mayor o en menor grado, así será también mayor o menor la obligación apostólica que engendren en el sujeto. Ya lo indicaba León XIII cuando escribió:

> "No está prohibido a los seglares cooperar al apostolado, sobre todo si se trata de *hombres a quienes Dios ha repartido los dones de inteligencia con el deseo de ser útiles a los demás*" (47).

VI

GRADOS DE OBLIGATORIEDAD APOSTOLICA ENTRE LOS SEGLARES

Dado el carácter espiritual de la sociedad eclesiástica, basta el simple uso de la razón para que comience a urgir el deber de beneficencia social en su primer grado: "*Todos los fieles sin excepción*—enseña el Papa Pío XII—, *por ser miembros del Cuerpo Místico,* tienen obligación de *dar buen ejemplo* con su vida verdaderamente cristiana; todos deben tratar de socorrer las necesidades del prójimo con la *oración* y el *sacrificio*" (48). A este género de apóstoles es preciso agregar todas aquellas personas, muy cristianas y buenas quizá, pero carentes en absoluto de la más mínima instrucción religiosa que haga posible la enseñanza a los demás. No podemos pedir a nadie más de lo que sus aptitudes naturales o adquiridas le permiten realizar.

Suponiendo ya en el cristiano todas las cualidades sobrenaturales y también las humanas que capacitan para el apostolado, preguntamos ahora con el Papa felizmente reinante:

> "¿Puede afirmarse que son todos *igualmente* llamados al apostolado, tomando estas palabras en su sentido principal? Dios no ha dado a todos la posibilidad de realizarlo. No podemos exigir que se carguen con obras de apostolado a la esposa, a la madre, que educa cristianamente a sus hijos y que debe además ocuparse en otros trabajos domésticos para ayudar de este modo a su marido en la educación de los hijos. La vocación de apóstoles no se ha dado, por consiguiente a todos".

---

(47) Encíclica "*Sapientiae Christianae*" (10-2-1890); Cfr. Denz. 1936.
(48) *Discurso al Primer Congreso Mundial del Apostolado Seglar* (14-10-1951).

"Es difícil—continúa el mismo Pontífice—trazar con precisión la línea de demarcación a partir de la cual empieza el apostolado de los seglares en su sentido más propio. ¿Puede, por ejemplo, contarse como tal la educación dada, sea por la madre de familia, sea por los educadores que ejercen con santo celo su profesión pedagógica; o bien la conducta del médico acreditada como tal y francamente católico, cuya conciencia no transije jamás cuando la ley natural o la divina están en juego, y que trabaja con todas sus fuerzas en favor de la dignidad cristiana de los esposos y de los derechos sagrados de su paternidad; o, por último, la acción de un hombre de estado católico cuya política sobre la vivienda se orienta en favor de los menos afortunados? Quizá muchos se inclinen por la negativa, no viendo en todo esto más que el simple cumplimiento, muy laudable ciertamente, pero obligatorio, de los deberes de estado. Sin embargo, Nos—concluye el Papa—conocemos el poderoso e irreemplazable valor, para el bien de las almas, de este simple cumplimiento de los deberes de estado llevado a cabo por millones y millones de fieles de conciencia y vida ejemplar" (49).

Además de estas funciones benéficas con las que el cristiano cumple, sin duda, su deber social de apostolado, existen otras, más apostólicas aún, en las que puede ser admitido y a las que debe consagrarse, cuando obligaciones de otro orden no le pongan obstáculo.

"Existen apóstoles seglares—traemos de nuevo el testimonio de Pío XII—, hombres y mujeres, que no miran más que hacer el bien y lo realizan, en efecto, con el único interés de ganar almas para la verdad y la gracia. Nos vienen ahora a la mente tantos excelentes seglares que, en las regiones donde la Iglesia sufre persecuciones semejantes a las de los primeros tiempos del cristianismo, suplen, del mejor modo posible, a los sacerdotes encarcelados, aún con el peligro para su propia vida, enseñan a cuantos les rodean la doctrina cristiana, instruyen acerca de la vida religiosa y del verdadero pensamiento católico, atraen a la frecuencia de los sacramentos y a la práctica de las devociones cristianas, especialmente de la eucarística" (50).

Resumiendo: Todos los cristianos, por ser miembros de la sociedad religiosa que es la Iglesia, *aún considerados individualmente,* están obligados a contribuir al bien espiritual de los demás. Es esta una doctrina teológica cierta, repetidas veces recordada a todos por la Iglesia:

---

(49) *Id. ibid.*
(50) *Id. ibid.*

"Los cristianos—dijo León XIII—han nacido para la lucha" (51). El laicado tiene una función activa, de apostolado de ejemplaridad, de contribución material, de investigación doctrinal, en los diversos campos de la cultura, de adaptación de la vida cristiana a las diversas condiciones de la vida humana (52) la comunidad cristiana, la Iglesia discente, no es solamente el sujeto receptor de la acción de la jerarquía eclesiástica, sino que también tiene derecho (porque tiene el deber) a un puesto activo en el campo apostólico: "la mies es mucha" (53) y hace falta que todos sean, cada uno en su esfera, operarios laboriosos. "Todos—concluímos con Pío XI—están obligados a *cooperar en pro del reino de Jesucristo, por lo mismo que todos son súbditos felicísimos de este reino divino;* así como los miembros de una familia deben hacerlo en pro de ella. El no hacer nada es un delito de omisión, y podría ser gravísimo. Todos deben obrar, ya que para todos hay puesto y modo (54).

VII

NECESIDAD DE UNA LABOR APOSTOLICA COLECTIVA

Siendo el campo apostólico tan inmenso y de facetas tan variadas, es poco menos que inútil intentar abarcarlo por los individuos aisladamente, guiados de iniciativas particulares y auxiliados tan sólo de los

---

(51) Encíclica "*Sapientiae Christianae*" (10-1-1890).

(52) Cfr. Rom. 12, 6-8; Efes., 4, 11-12. La Encíclica "*Mystici Corporis Christi*" ha abierto horizontes magníficos a esta doctrina de la participación activa de todos los fieles en el trabajo de la Iglesia, haciendo ver cómo todos y cada uno de los cristianos pueden tener, como sucede en la sociedad civil, un trabajo propio, personal, determinado por su condición cristiana (padres de familia, padrinos de bautismo o confirmación, etc...) o por su condición civil (obreros, militares, universitarios, etc...). "Es nuestro deseo—insiste el Papa—que todos aquellos que reconocen a la Iglesia como Madre suya, se den cuenta también de que es obligación, no sólo de los sagrados ministros, es decir, de aquellos que se han consagrado a Dios en la vida religiosa, sino también de todos los otros miembros del Cuerpo Místico de Cristo, cada uno según la medida de sus fuerzas, el trabajar intensamente y con gran diligencia por la instauración y desarrollo de este Cuerpo. Deseamos vivamente que se percaten de ello de una manera especial—y esto ya ocurre gracias a Dios—los que, luchando en las filas de la Acción Católica, colaboran en el apostolado de los Obispos y de los sacerdotes, así como también aquellos que, agrupados en asociaciones piadosas, concurren activamente a la consecución del mismo objetivo. Nadie ignora la gran utilidad y apoyo que en las circunstancias actuales puede ofrecer ese celo apostólico de los seglares"; Cfr. Pío XII, Encíclica "*Mystici Corporis*", AAS., vol. XXXV (1943), pág. 241.

(53) Mat., 9, 37; Luc., 10, 2.

(54) *Alocución a los directores del Apostolado de la Oración* (29-9-1927).

propios recursos. En la Iglesia, como en toda sociedad, es necesaria la unificación de fuerzas, la concentración de los cristianos en agrupaciones diversas, atendiendo ya a la edad, el sexo, a la profesión, etc... de los componentes, ya también al fin, al objeto concreto, a la misión determinada que en cada caso se persiga.

Según las exigencias de los tiempos o lugares, fundándose en las distintas aptitudes o vocaciones de los individuos, la Iglesia admitió y alentó en el transcurso de la Historia, no sólo una admirable variedad de institutos religiosos, clericales y laicales otros, sino también una armónica diversidad de agrupaciones que, proponiéndose fines determinados, querían, entre todas, abarcar el vasto campo apostólico y reclutar para la lucha el mayor número posible de cristianos.

> "Lejos de nosotros—exclama Su Santidad Pío XII—el pensamiento de despreciar la *organización,* o de subestimar su valor como factor apostólico; Nos, por el contrario, lo apreciamos, y grandemente, sobre todo en un mundo, como el de hoy, donde los adversarios de la Iglesia fundan en la organización la fuerza de sus instituciones" (55).

Hoy día, en el Código del Derecho Canónico, se recomiendan todas aquellas asociaciones creadas por la Iglesia directamente o por ella confirmadas después de haber obtenido su ser gracias a la iniciativa apostólica de los particulares (56); y además se exhorta a los fieles con maternal amor para que se inscriban en ellas (57). Suplica de una manera particularísima la Iglesia a los Obispos que no dejen de establecer en todas las parroquias de su jurisdicción las Cofradías del Santísimo Sacramento (para promover el culto eucarístico) y la de la Doctrina Cristiana (que ayudará al Párroco en la catequesis) (58).

Pero nadie crea que se ha cerrado ya definitivamente la puerta al establecimiento de nuevas formas de asociación; así como estas han ido poco a poco creciendo hasta llegar a formar parte principal de aquel árbol frondoso anunciado por el Señor en el Evangelio que, nacido de una humilde semilla, dió frondosas ramas al correr de los siglos (59), así también seguirá aún retoñando hasta la consumación del

(55) *Discurso al Primer Congreso Mundial del Apostolado Seglar* (14-10-1951).

(56) Tres son las categorías de asociaciones piadosas de fieles que la Iglesia reconoce en su legislación actual y cuyos cánones deben aceptar las nuevas organizaciones nacientes en el seno de la comunidad cristiana, mientras la autoridad eclesiástica no disponga otra cosa: Ordenes Terceras, Cofradías y Pías Uniones (con. 700).

(57) Cfr. *C. J. C.*, can. 684.

(58) Cfr. *Id.*, cc. 711, § 2; 1333, § 1.

(59) Mat., 13, 31 ss.

mundo. Uno de los últimos y más hermosos frutos que han aparecido en él, ha sido, sin duda, la Acción Católica.

VIII

RECIENTE ADVERTENCIA PONTIFICIA

Hasta aquí hemos hablado en términos bastante generales sobre las obligaciones sociales, entre las que descuella la del apostolado, comunes a todos los bautizados; y sólo indirectamente, al aludir a la distinta responsabilidad que pesa sobre la clase directora de la sociedad eclesiástica y a las gracias de estado que acompañan a los jerarcas, indicamos la diferente naturaleza que debe existir entre el apostolado jerárquico y el laical. Por eso, quizá sea ahora oportuno insistir en la diversidad existente entre ambos, para evitar los peligros que denunciábamos al principio del presente trabajo. Nos facilitará la labor Su Santidad Pío XII con el discurso pronunciado ante los Cardenales y Obispos congregados en Roma para la canonización de Pío X.

> "Recientemente ha comenzado a pulular acá y allá una que llaman *teología laical* y ha surgido una categoría especial de *teólogos laicos,* que se proclaman independientes. De esta teología existen ya prelecciones, textos impresos, círculos, cátedras, profesores... Distinguen estos su magisterio del magisterio público de la Iglesia y, en cierto modo, lo oponen a él; para cohonestar su modo de proceder apelan a veces a los carismas de enseñar e interpretar, de que se habla repetidas veces en el Nuevo Testamento, especialmente en las Epístolas de San Pablo (v. gr., Rom. 12, 6-7; I Cor. 12, 28-30); apelan a la Historia, que desde el comienzo de la religión cristiana hasta nuestros días presenta tantos nombres de seglares, los cuales, en bien de las almas, enseñaron por escrito y de palabra la verdad cristiana sin haber sido llamados a ello por los Obispos y sin haber pedido o aceptado la facultad del magisterio sagrado, sino movidos por propio impulso o celo apostólico. En contra de esto hay que sostener lo siguiente: No ha habido nunca, ni hay, ni habrá jamás en la Iglesia un magisterio legítimo de laicos que haya sido sustraído por Dios a la autoridad, guía y vigilancia del magisterio sagrado; aún más: el mero hecho de rechazar esta sumisión es ya un argumento convincente y un criterio seguro de que no guía el Espíritu de Dios y de Cristo a los seglares que así hablan y obran. Además, nadie ignora cuán gran peligro de perturbación y error se encierra en esa *teología*

laica; peligro también de que se pongan a instruir a los demás personas del todo ineptas, y aún falaces y dolosas, que San Pablo describe así: *Vendrá tiempo cuando... a medida de sus concupiscencias, tomarán para sí maestros sobre maestros, por el prurito de oír, y cerrarán sus oídos a la verdad y los aplicarán a las fábulas*" (60).

Estas serias advertencias del representante de Cristo en la tierra no intentan cerrar del todo el paso de los seglares deseosos de cumplir con sus sagrados deberes sociales, sino evitar los abusos a que conduciría una rebelde y excesiva intromisión en semejantes actividades. Por eso el mismo Pontífice escribe:

"Líbrenos Dios de que al hacer esta advertencia apartemos del estudio más profundo de la doctrina sagrada o de su difusión entre el pueblo a cuantos, de cualquier orden o condición que sean, se sienten a ello animados con tan noble entusiasmo". Porque "es manifiesto que los legítimos maestros pueden llamar y admitir también a los laicos de uno y otro sexo a colaborar en la defensa de la fe. Baste recordar la enseñanza del Catecismo, en la que toman parte tantos miles de hombres y mujeres, y otras diversas formas de apostolado seglar. Todo ello es digno de sumo encomio y puede y debe promoverse con sumo empeño. Pero es menester que todos estos laicos estén y se mantengan sometidos a la autoridad, guía y vigilancia de quienes por institución divina han sido establecidos como maestros de la Iglesia de Cristo. En las cosas que tocan a la salvación de las almas, no hay en la Iglesia magisterio de ninguna clase que se sustraiga a esa autoridad y vigilancia" (61).

Las amonestaciones pontificias precedentes van dirigidas tanto a los clérigos como a los laicos, y por lo mismo deben servir de norma para los teorizantes acerca de la teología del laicado y de freno para los dinámicos apóstoles seglares de nuestros tiempos. En las Conversaciones Católicas Internacionales de San Sebastián fueron recogidas oportunísimamente por el Nuncio Apostólico, Mons. Antoniutti (62), y en este Congreso teológico tenemos mucho gusto en repetirlas nosotros.

---

(60) Confróntese II Tim., 4, 3-4.
(61) *Alocución* (31-5-1954) publicada en "Ecclesia", 14 (1954), 650.
(62) *Discurso* (26-7-1954) publicado en "Ecclesia", 14 (1954), 146.

III

OTROS ESTUDIOS



MANUEL GARCIA MIRALLES, O. P.
De los PP. Dominicos de Valencia

LA DOCTRINA TOMISTA SOBRE LA SANTIFICACION PRIMERA DE MARIA, VERDADERO PREAMBULO TEOLOGICO A LA DEFINICION DE SU CONCEPCION INMACULADA

SUMARIO

En tres principios se contiene el pensamiento de Santo Tomás sobre la santificación primera de María:

1. El Doctor Común sienta, como principio fundamental, el dogma de la caída universal, principal motivo de la Encarnación. Todos pecaron en Adán, si es que ha de ser verdadero su dogma correlativo de la redención universal de Jesucristo (I-II, 81, 3 c.).

2. La Santísima Virgen, como descendiente de Adán por vía de generación, "debió" de pecar en él; de otra suerte, esta excepción inadmisible derogaría la dignidad de Cristo Redentor del género humano (III, 27, 2, ad. 2).

3. En consecuencia, María "incurrió de algún modo en la mancha original", siendo santificada antes de nacer por la gracia de Jesucristo Salvador, alcanzando "la máxima pureza", después de la suya (III, 27, 2 c. ad 2).

Examinando la Bula "Ineffabilis Deus", hallamos que la doctrina expuesta sobre la Inmaculada Concepción se basa en dichos principios tomistas, viniendo a ser éstos su verdadero preámbulo teológico.

EN tres principios aparece claro el pensamiento del Angélico sobre la santificación primera de la Virgen.

PRIMER PRINCIPIO: "*Secundum fidem catholicam firmiter est tenendum quod omnes homines, praeter solum Christum, ex Adam derivati, peccatum originale ex eo contrahunt; alioquin non omnes indigerent redemptione quae est per Christum: quod est erroneum*" (1).

El comentarista príncipe de Santo Tomás explica el principio de esta manera:

> "Quod dictum non est intelligendum aliter quam de morte, quae est poena peccati originalis; ita quod sicut omnes incurrunt mortem, id est, necessitatem moriendi, ita omnes incurrunt peccatum originale, id est, necessitatem habendi peccatum originale. Et juxta hunc sensum militat ratio Auctoris" (2).

El Doctor Común sienta, en primer lugar, como principio fundamental, el dogma de la caída universal: todos pecaron en Adán originalmente, si es que ha de ser verdadero su dogma correlativo de la redención universal de Jesucristo.

El Santo no hace más que formular la enseñanza paulina del "omnes in Adam peccaverunt" (3) y del "si Christus est mortuus pro omnibus, omnes mortui sunt" (4).

(1) I-II, 81, 3 c.
(2) In I-II, 81, 3.
(3) Ad Rom., 5, 12.
(4) II Cor., 5, 14.

Por lo tanto, hemos de creer como impuestos por la fe, en estos dos dogmas, que Cristo murió por la Virgen y que Ella murió la muerte del pecado.

> "Oportet namque de Beata Virgine firmiter credere: *a*) quod Christus est mortuus pro ipsa; *b*) et quod ipsa est mortua morte peccati; quoniam in sacra Scriptura habetur ista conditionalis: "Si Christus est mortuus pro omnibus, omnes mortui sunt", ut patet II. Cor., cap. 5. Constat enim, quod omnis conditionalis vera est necessaria, et quod a destructione consequentis ad destructionem antecedentis valet argumentum. Formata ergo ratione, clare apparebit Scripturam esse falsam et fidem nostram, procedendo sic: "Si Christus est mortuus pro omnibus, omnes mortui sunt"; sed per istam positionem, "non omnes mortui sunt"; quia Beata Virgo non est mortua morte peccati. "Ergo Christus non est mortuus pro omnibus": quod est manifesta haeresis" (5).

Y, como el mismo Cayetano afirma, no puede interpretarse el "omnes" de la II Cor., cap. 5, como distribuyendo en general y que sufre excepción, etc.: "Quoniam haereticum constat esse dicentem": "Christum non esse mortum pro omnibus sine ulla exceptione" (6).

En consecuencia, son verdaderas las siguientes proposiciones: La Santísima Virgen fué reconciliada con Dios por Cristo; redimida con su muerte y, aún santificada, libre del pecado original, no tuvo abiertas las puertas del paraíso sino por la muerte de su Hijo (7).

Sentada, pues, la universalidad de este principio de fe, examinemos el sentido tomista que tiene a la luz del comentario transcrito de Cayetano, que a la verdad no es otra cosa que una explicación de Santo Tomás por Santo Tomás.

Porque el Doctor Común, tratando de la contracción del pecado original por todos los descendientes de Adán, a la objección de que no morirán todos los hombres, según I Thess., 4, 14, y por lo tanto tampoco todos pecaron, puesto que la muerte es el estipendio del pecado, da esta solución:

> "Dicendum est ad argumentum quod illi etsi non moriantur, est tamen in eis reatus mortis, sed poena aufertur a Deo, qui etiam peccatorum actualium poenas condonare potest" (8).

---

(5) CAYETANO, OP., *De Conceptione Beatae Virginis,* Lugduni, 1588, 138, 2.ª.

(6) Ibid.

(7) Ibid.

(8) I-II, 81, 3 ad 1.

Todos, aunque no mueran de hecho, llevan en sí el reato de la muerte, causado por el pecado; que es lo mismo que decir: "Omnes incurrunt mortem, id est, necessitatem moriendi" (9).

En consecuencia, así como con la necesidad de morir, "reatus mortis", se salva el dogma de la muerte común en todos los hombres, así queda a salvo el de la caída universal con afirmar la necesidad de tener el pecado original: "Ita omnes incurrunt peccatum originale, id est, necessitatem habendi peccatum originale" (10).

La Santísima Virgen pecó en Adán y murió en Adán, porque incurrió en la necesidad de contraer el pecado original. Con esta interpretación tomista se salva el dogma de la caída universal y su correlativo de la redención universal de Cristo de todos y cada uno de los descendientes de Adán por generación carnal: La Virgen fué redimida por Jesucristo y demás consectarios, apuntados en las proposiciones susoescritas. Este principio, pues, está concorde con las palabras de la Bula *Ineffabilis Deus:* "Testati sunt (Patres et Doctores) carnem Virginis ex Adam sumptam maculas Adae non admisisse" (11).

SEGUNDO PRINCIPIO: "*Christus nullo modo contraxit originale peccatum, sed in ipsa sua conceptione fuit sanctus, secundum illud Luc. I, 35*": "*Quod ex te nascetur sanctum, vocabitur Filius Dei*". "*Sed Beata Virgo contraxit quidem originale peccatum sed ab eo fuit mundata, antequam ex utero nasceretur*" (12).

Comentario de Cayetano:

> "Dicitur a peccato originali mundatus, non solum qui a contracta actuali macula mundatus est; sed qui a macula quidem in debito et in initio in propia persona fundato, et reliquis tot quasi partibus peccati originalis actualiter contractis mundatus est, et sic de aliis. Nec putet quisquam de mea haec phantasia me proferre; sed videat D. Thomam I-II, 81, 3 (ubi inter alia tractat et illud ad Rom. 5 *Per unum hominem peccatum transivit in omnes, et per peccatum mors)* sustinentem quod per mortem sufficit intelligere debitum, seu reatum in propria persona, mortis; quamvis nunquam actualiter aliquis moreretur. Ex quo habetur, quod cum Apostolus duo simul dicat (scilicet, quod in omnes pervenit peccatum et mors), sicut secundum, scilicet, mors, sufficienter salvatur exponendo mortem vel in actu vel in debito in propria per-

(9) CAYETANO, ibid.
(10) Ibid.
(11) Citamos la Bula por la edic. DEL PRADO, en *Divus Thomas, etc.*, 370.
(12) III, 27, 2 ad 2.

sona; ita et primum, scilicet peccatum, salvatur exponendo peccatum in actu vel in debito in propia persona. Dixi autem toties in propria persona; quoniam si debitum vel initium peccati originalis non ponitur proprium illius qui concipitur, ita non salvaretur quod illa persona esset mortua, vel redempta, vel reconciliata" (13).

Jesucristo no contrajo de ninguna de las maneras, que puede contraerse, el pecado original: ni lo contrajo ni debió de contraerlo. Era el Redentor, no debía, pues, de ser redimido, ya que no estaba reducido a servidumbre.

Desde el momento en que en el vientre virginal empezó a formarse, a ser la carne actual de Cristo, de ningún modo estuvo manchada: su limpieza de toda infección precedió a la asunción, por lo menos según razón (intellectu), quedando limpia antes que animada, y no pudiendo causar mancha en su alma. Ni siquiera "debió" incurrir en nada manchado, así de inmaculada fué su Concepción virginal.

"Sed Beata Virgo contraxit quidem originale peccatum" (14).

De las dos maneras de contraer el pecado original, la contracción actual y el débito de contraerlo, María lo contrajo del segundo modo.

Hemos dicho que basta para caer en ley común de muerte tener la necesidad de morir, deber de morir personalmente, ya que el "omnes" paulino distribuye por todos y no admite excepción. Paralelamente basta para quedar incluído en la caída universal tener el débito, el principio en la propia persona de contraer el pecado original, para poder afirmar que María contrajo de esta manera el pecado original y que quedó limpia.

"Ex quo habetur, quod, cum Apostolus duo simul dicat (scilicet, quod in omnes pervenit peccatum et mors), sicut secundum, scilicet mors, sufficienter salvatur exponendo mortem vel in actu vel in debito in propria persona ita et primum, scilicet peccatum, salvatur exponendo peccatum in actu vel in debito in propria persona. Dixi autem toties in propria persona; quoniam, si debitum aut initium peccati originalis non ponitur proprium illius qui concipitur, sed commune, jam non salvaretur quod illa persona esset mortua, redempta, reconciliata, etc." (15).

Esta enseñanza está completamente concorde con la afirmación de la *Ineffabilis:*

(13) O. c., 139, 1.ª.
(14) III, 27, 2 ad 2.
(15) Cayetano, o. c., ibid.

> "Animam beatae Mariae Virginis in sui creatione, et in corporis infusione Spiritus Sancti gratia donatam, et a peccato originali praeservatam fuisse" (16).

Mas si recordamos las palabras del Doctor Común: "Dicendum est ad argumentum quod illi etsi non moriantur, est tamen in eis reatus mortis, sed poena aufertur a Deo, qui etiam peccatorum actualium poenas condonare potest" (17), admitiremos que el Santo afirma la posibilidad de honrosa excepción, no en la ley de contracción del débito de pecar, de la que sólo se exceptúa Cristo, pues "nullo modo contraxit originale peccatum", sino de la contracción actual del pecado, de la que se vió libre sola María por gracia de Dios, que no solamente puede condonar la pena de morir, sino la merecida por pecados actuales y aún la debida de contraer la culpa original, teniendo respectivamente los agraciados el triple reato de muerte, de pecado actual y de pecado original.

De aquí que este segundo principio esté lógicamente concatenado con el

TERCER PRINCIPIO: "*Et si quocumque modo ante animationem Beata Virgo sanctificata fuisset, nunquam incurrisset maculam originalis culpae; et ita non indiguisset redemptione et salute quae est per Christum... Dicendum quod si nunquam anima Beatae Virginis fuisset contagio originalis peccati inquinata, hoc derogaret dignitati Christi, secundum quam est universalis omnium Salvator. Et ideo sub Christo, qui salvari non indiguit, tamquam universalis Salvator, maxima fuit Beatae Viriginis puritas. Nam Christus nullo modo contraxit originale peccatum, sed in ipsa sua conceptione fuit sanctus*" (18).

Comentario de Cayetano:

> "Personam ipsam indigere salvari a peccato est liberari a peccato quod habet vel haberet; oportet enim aut quod habeat peccatum, vel quod sit in procinctu seu periculo habendi peccatum quisquis eget salvari a peccato; si enim peccatum non habet, nec est in periculo habendi peccatum, Salvatore a peccato non indiget, ut patet. Fetum autem egere sanctificatione est, quia nisi sanctificetur immundus erit. Si Beatae igitur Virginis fetus sanctificatus fuisset ante infusionem animae rationalis, cum fetus non sit homo nisi per animam rationalem, non ipsa Beata Virgo quae non erat

---

(16) Pág. 365.
(17) I-II, 81, 3 ad 1.
(18) III, 27, 2 c. ad 2.

adhuc, sed fetus ille indiguisset sanctificari per Christum; sed ipsa Beata Virgo fuerit eoneepta sine peecato originali absque quaeumque alia gratia; ita quod ex hoc ipso quod anima sua infusa esset materiae mundae, originale peecatum non contraxisset, etiam si nulla superapposita fuisset gratia... Si autem tenetur Beatam Virginem, non ex vi coneeptionis, sed ex gratia singularissima in ipso instanti infusionis animae infusa illi animae, praeservatam ab orginali peecato, quod tunc ineurrisset nisi illa gratia affuisset; nihil eontra fidem tenetur; sed specialis modus redimendi ae salvandi a pceeato originali Christo attribuitur respectu suae Matris. Sic enim ipsa Beata Virgo indiguit redimi ac salvari a peecato per Christum; quoniam ipsa tunc ineurrisset peccatum, nisi munus gratiae praevenientis, non tempore sed natura, affuisset. Et ita puritas ejus fuit maxima sub Christo, qui nullo modo indiguit redimi, qui ex vi suae coneeptionis fuit sanctus. Fuitque in Beata Virgine quod animale est, prius natura, non tempore, quam quod spirituale est; quoniam infusio gratiae in ipsius anima supponit productionem animae; quamvis, ut dietum est, praeveniat peecati maeulam, quae tunc incurrenda erat nisi gratia illam impedisset" (19).

La Virgen, pues, incurrió de alguna manera en el pecado original, afirmación apuntada en el principio anterior y aquí claramente consignada en las palabras:

> "Et si quocumque modo ante animationem Beata Virgo sanctificata fuisset... si nunquam anima Beata Virginis fuisset contagio originalis inquinata...".

Ya desde el principio hay que fijarse en la significación gramatical del adverbio "nunquam". No es directamente en el contexto de Santo Tomás adverbio de tiempo, de modo que signifique en "ningún tiempo o nunca", resultando el sentido de la frase así: "Si en ningún tiempo no hubiera incurrido la Virgen en la mancha del pecado original, etc." Ese adverbio es correlativo al grupo modal, "nullo modo", puesto en el mismo período gramatical, con el que se da a entender que Cristo no contrajo el pecado original de ninguna de las dos maneras de contracción: la actual o en débito. Por tanto, "nunquam" en el contexto tiene la significación de "ningún modo", que al estar condicionado, "si nunquam", viene a significar "de algún modo"; y así resulta la afirmación tomista plenamente teológica de que si el alma de la Virgen no se hubiera manchado "algún modo" con la mancha del pecado original, eso

(19) In III, 27, 2.

derogaría la dignidad de Cristo por la cual es universal Salvador de todos. Ya sabemos de qué modo contrajo el pecado original.

Pero aún concedido que el adverbio "nunquam" fuera directamente en el contexto de tiempo, no por eso la frase tomista deja de ser menos dogmática, puesto que el dogma al afirmar que en el primer instante de su ser personal María estuvo libre de toda mancha de pecado original, afirma a la vez que ese mismo instante fué el de la constitución de su persona, en el cual su alma, infundida en su cuerpo, incurrió en el débito de contracción del pecado, pues de otra suerte el privilegio inmaculista no sería personal ni, en consecuencia, el definitivo, sino del alma o de la carne, etc., de la Virgen. Así las frases tienen este sentido: "Si de cualquier modo fué santificada la Virgen antes de su animación, "nunca", o sea, en "ningún instante" de tiempo, el alma de la Virgen estuvo manchada con el pecado original, es decir, con el débito de contraerlo, ¿qué se sigue? La negación del dogma de la redención universal: "Ita non indiguisset redemptione et salute quae est per Christum... hoc derogaret dignitati Christi, secundum quam est universalis omnium Salvator".

Con lo cual la enseñanza del Angélico concuerda admirablemente con la definición dogmática:

> "Beatissimam Virginem Mariam... fuisse speciali Dei gratia et privilegio, intuitu meritorum Jesu Christi, ejus Filii, humani generis Redemptoris, a macula originalis peccati praeservatam immunem" (20).

Y no se objete que esta doctrina tomista admite menos la necesidad de redención, exigida en María como en todo descendiente de Adán, porque parece mayor redención la preservación de la misma incursión en el débito de pecar, admitiendo, en consecuencia, que no estuvo sujeta nunca a infección alguna de pecado.

Pero esto es una ilusión. Porque si no ponemos en María ningún modo de contracción de pecado original, o ningún instante de incursión en el débito, éste deja de ser próximo y, por lo tanto, no tuvo la Virgen necesidad "personal" de redención, a todas luces contrario al dogma (21).

La mayor o menor necesidad personal de redención no hay que colocarla en el hecho de no haber pecado de ninguna manera, sino en el modo de esa redención: que si es preservativa de la culpa, pone en el

(20) Pág. 373.

(21) DEL PRADO, *Divus Thomas et Bulla Dogmatica "Ineffabilis Deus"*, Friburgi Helvetiorum, 1919, 123.

sujeto que la recibe mayor exigencia de redención, ya que exije correlativo modo mejor de ejercerla en el Redentor. Por eso la Bula afirma:

> "Sanctissimam Dei Genitricem Virginem Mariam, ob praevisa Jesu Christi Domini Redemptoris merita nunquam originali subjacuisse peccato, sed praeservatam omnino fuisse ab originis labe, et idcirco *sublimiori modo redemptam*" (22).

afirmación ya expuesta por Cayetano en las palabras transcritas de su comentario:

> "Specialis modus redimendi ac salvandi a peccato originali Christo attribuitur respectu suae Matris".

Que el Doctor Común siga este proceso lógico: Cristo no incurrió de ningún modo en el pecado, María incurrió de alguna manera, se ve claro en la consecuencia legítima, que lo termina:

> "Et ideo sub Christo, qui salvari non indiguit, tamquam universalis Salvator, maxima fuit Beatae Virginis puritas. Nam Christus nullo modo contraxit originale peccatum, sed in ipsa sua conceptione fuit sanctus... Sed Beata Virgo contraxit quidem originale peccatum, sed ab eo fuit mundata antequam ex utero nasceretur. Et hoc signatur Job. III, 9, ubi de nocte originalis peccati dicitur: "Expectet lucem (id est Christum), et non videat"; quia "nihil inquinatum incurrit in eam", ut dicitur Sap. VII, 25; "nec ortum surgentis aurorae", id Beatae Virginis, quae in suo ortu a peccato originali fuit immunis" (23).

Bajo el aspecto positivo, en razón inversa está la pureza, "puritas", con el menor modo, o ninguno, de contraer el pecado original. Cristo, que por ser Redentor, no debía contraerlo en modo alguno, "in ipsa sui conceptione fuit sanctus": su pureza es la conveniente al Dios-Hombre encarnado: la Santidad por excelencia. Pero María, que lo contrajo de algún modo ("si nunquam incurrisset"), "ab eo fuit mundata, antequam ex utero nasceretur... Et ideo sub Christo, qui salvari non indiguit, tamquam universalis Salvator, maxima fuit Beatae Virginis puritas". El Santo también en estas palabras nos indica su redención preservativa con el "antequam ex utero nasceretur", en que se le confirió la máxima pureza ("maxima puritas"), después de la de Cristo; como a nosotros, que somos redimidos después de nacidos "ex utero", es decir, "post contractam culpam", se nos da una pureza inferior a la de María.

---

(22) Pág. 366. El subrayado es nuestro.
(23) Ad 2 a. c.

Sin embargo, se nos puede objetar que en esas palabras, "mundata antequam ex utero nasceretur", no entiende el Angélico esa redención preservativa, peculiar de la Virgen, ya que también se extiende a Jeremías y al Bautista.

Efectivamente, el Santo tiene un artículo (24) en que se plantea esta cuestión bajo los términos "sanctificari in utero", afirmando que también Jeremías y San Juan fueron santificados de este modo, según la Escritura. Pero aún con esto hemos de afirmar, compelidos por las mismas aseveraciones del Santo, que la santificación "antequam ex utero nasceretur" es propia de María.

En primer lugar, se ha de notar que al tratar de la santificación de ambos santos, nunca emplea, o muy rara vez, las palabras "antequam ex utero nasceretur", sino "sanctificatos in utero", cosa bien diferente. Porque la santificación "antequam ex utero nasceretur" nos la explica el mismo Angélico con estas palabras: "Quae (Beata Virgo) in suo ortu a peccato originali immunis fuit"; es decir, la santificación "antequam ex utero nasceretur" es igual a santificación en su concepción pasiva, unida su alma a su cuerpo y constituída en persona, en el primer instante de su ser personal, por lo menos de tiempo, "in suo ortu"; frase que no significa "en su nacimiento" (egressio uteri), bajo pena de poner contradicción en el Santo a renglón seguido, puesto que ha dicho que fué santificada "antes de que naciera del vientre" (mundata antequam ex utero nasceretur).

En cambio, la santificación "in utero" de Jeremías y del Bautista es otra muy diversa. Es la santificación "post contractam culpam in utero", sea en el segundo instante de la existencia personal de Jeremías, que por lo menos así debió de ser, pues sabemos por revelación que no fué concebido sin pecado original; sea a los séis meses de su concepción, como sabemos por revelación, del Bautista.

Por consiguiente, dentro de la santificación "in utero" caben dos modos: santificación "in suo ortu", en el primer instante de su existencia personal, ese es el verdadero "nacimiento", singularísimo de María, y la santificación "post contractam culpam", en el segundo instante y posteriores, que no es precisamente en el "nacimiento" tal, sino después, exclusiva de Jeremías y de San Juan; porque

> "nec est credendum aliquos alios sanctificatos esse in utero, de quibus Scriptura mentionem non facit. Quia hujusmodi privilegia gratiae, quae dantur aliquibus praeter legem communem, ordinan-

(24) III, 27, 6, cuyo título es: "Utrum sic sanctificari fuerit proprium Beatae Virgini".

tur ad utilitatem aliorum, sequndum illud I ad Cor. XII, 7: "Unicuique datur manifestatio spiritus ad utilitatem": quae nulla proveniret ex sanctificatione aliquorum in utero, nisi Ecclesiae innotesceret" (25).

En segundo lugar, se aprecia la existencia y diferencia de esta doble santificación "in utero" por la pureza (puritas), que causó en esos privilegiados de la gracia. Si no fuera cierta la existencia de esa doble santificación de pecado original "in utero" y fueran la misma cosa por el modo de preservación, de que aquí tratamos, tan máxima sería la pureza de Jeremías y del Bautista como la de María; pero el Doctor sólo la afirma de Ella, explicando en qué consistió en su aspecto negativo, al decir:

> "Beatae Viriginі praestitum (con esta santificación) ut de caetero non peccaret nec mortaliter nec venialiter" (26); mientras que en la de ambos santos señala esta notable diferencia: "Aliis autem sanctificatis (in utero) creditur praestitum esse ut de caetero mortaliter non peccarent, divina eos gratia protegente" (27).

La misma notable diferencia se ve respecto del aspecto positivo, causado por la doble existencia santificación "in utero", en las palabras, que dan a la vez razón del porqué de esa doble limpieza de pecado original:

> "Dicendum quod Beata Virgo, quae fuit a Deo electa in matrem, amplioris sanctificationis gratiam obtinuit quam Joannes Baptista, et Hieremias, qui sunt electi ut speciales praefiguratores sanctificationis Christi" (28).

Pero es que además se puede probar que el Santo habla de la Concepción Inmaculada, al afirmar la "maxima puritas sub Christo" de la Virgen, porque al parangonarla con la de los ángeles afirma que es superior a la de éstos: "Excedit angelos quantum ad puritatem; quia Beata Virgo non solum est pura in se, sed etiam procuravit puritatem aliis" (29). Y en el aspecto positivo de la gracia dice en otro lugar: "Beata Virgo excessit angelos in his tribus et primo in plenitudine gratiae, quae magis est in Beata Virgine quam in aliquo angelo" (30).

---

(25) A. c. c.
(26) A. c. ad 1.
(27) Ib.
(28) Ib.
(29) Exp. in Ave Maria.
(30) O. c.

Ahora bien, si el Angélico entendiera con las frases: "Beata Virgo contraxit originale peccatum, etc.", la contracción actual del pecado original y no del sólo débito personal, ¿con qué lógica afirmaría esa pureza máxima y plenitud de gracia en su misma concepción, superior a la de los santificados "in utero" y a la de los mismos ángeles? Por eso, completando el párrafo citado en que escribe su pureza sobre los ángeles, da la razón afirmando con palabras expresas su exención del pecado original: "Ipsa enim purissima fuit et quantum ad culpam, quia ipsa Virgo nec originale, nec veniale, nec mortale peccatum incurrit" (31). Nosotros, por esa lógica invencible del Santo, creemos que este pasaje no es espúreo en cuanto a la interpolación de la palabra "originale" (32).

Y para que quede más claro el pensamiento del Doctor Común sobre la Concepción de María veamos en qué se diferencia de la de Cristo, dejando la palabra al P. del Prado, que de esta suerte la sorprende en su doctrina:

> "Caro Christi, actu existens caro Christi, "nullo modo" fuit infecta; ejus enim emundatio a praecedenti infectione, saltem intellectu, praecessit asumptionem: unde in Divinam Sapientiam nihil inquinatum incurrere "potuit". Unde de Christo dicendum: *a*) nullo modo: *b*) nunquam; *c*) emundatio carnis praecessit, saltem intellectu, asumptionem. De beata vero Virgine: *a*) aliquo modo; *b*) emundatio carnis non praecessit tempore, nec intellectu, infusionem animae; *c*) nec sanctificatio animae praecessit intel-

(31) O. c. La objección, que parece despuntar de entre lo dicho, es: No parece convencer la afirmación de la máxima pureza de la Virgen sobre la de los ángeles, porque de hecho Ella no contrajo la culpa original; mas al tener débito de contraerlo, parece que es mayor pureza no haberlo ni siquiera tenido éste, como los ángeles.

Creemos se resuelve esta dificultad, diciendo que el débito personal de María se identifica con la deficiencia de toda criatura tanto en el bien como en el ser, según el sentir de Santo Tomás: "Peccare (léase también debitum peccandi) nihil aliud est quam deficere a bono quod convenit alicui secundum suam naturam. Unaquaeque autem res creata sicut esse non habet nisi ab alio, et in se considerata nihil est; ita indiget conservari in bono suae naturae convenienti ab alio: potest enim per seipsam deficere a bono, sicut et per seipsam potest deficere in non esse, nisi divinitus conservaretur" (I-II, 109, 2 ad 2).

María era "res creata" (criatura) por la naturaleza pecadora, que recibiera de Adán en el primer instante de su constitución personal (débito próximo): no era criatura por otra naturaleza, que pudiera recibir.

Como sean los ángeles criaturas por la naturaleza, que reciben, son también deficientes en el ser y en el bien, "pudieron" (débito próximo) pecar, y de hecho los malos pecaron, ya que en "in qualibet autem voluntate creaturae potest esse peccatum (débito próximo de pecar), secundum conditionem suae naturae" (I, 63, 1 c.).

(32) Cf. MIR Y NOGUERA, *La Inmaculada Concepción*, Madrid 1904, cap. XVII.

lectu ejusdem in corpus infusionem; *d*) ideo "debitum habendi" originalem maculam incurrit; *e*) cum debito itaque nata, et postea per gratiam Christi liberata; *f*) non posterioritate temporis, sed posterioritate naturae et intellectus; *g*) et ideo ab actuali macula praeservata immunis" (33).

* * *

Creemos sinceramente haber demostrado la aseveración, patrimonio común de las escuelas, que la Inmaculada definida en la *Ineffabilis* es la contenida en estos principios teológicos del Doctor Común, siendo cierta la exclamación de un ilustre teólogo: "¡Fenómeno raro y curioso por demás, el que la definición dogmática de la Inmaculada Concepción haya venido a corroborar y como a consagrar la doctrina asentada por Santo Tomás en el artículo 2.º de la cuestión 27 de la 3.ª Parte de la Suma Teológica, y en todos los demás escritos en que trató de la santificación de la Virgen!" (34); resultando: "¡Cosa muy para ser notada y comentada por la historia de la Teología, el que por definición misma de la Inmaculada Concepción resulta proscrito y condenado como erróneo el *proceso lógico y teológico* de aquellos mismos teólogos que con mayores bríos defendieron la Concepción Inmaculada!" (35).

---

(33) O. c., 239.
(34) DEL PRADO, *Santo Tomás y la Inmaculada*, Vergara, 1908, 51.
(35) Ib.

CRISOSTOMO DE PAMPLONA, O. F. M. CAP.
De los PP. Capuchinos de San Sebastián

LA PRIORIDAD DE LA VOLICION DEL FIN CON RESPECTO AL MEDIO EN LA CUESTION DEBATIDA DE LA PREDESTINACION

SUMARIO

NO es nuestro ánimo polemizar acerca de la cuestión debatida de la predestinación, ni tomar posiciones en favor de una u otra escuela; lo único que pretendemos es señalar la raíz de la divergencia de las dos principales escuelas rivales, y al propio tiempo revalorizar el principio aristotélico relativo a la prioridad de la volición del fin con respecto a los medios, poniendo de manifiesto que no tienen nada que temer de él los molinistas, los cuales no lo admiten sino con ciertos distingos y lo miran con recelo al ver que es el arma más poderosa que esgrimen sus adversarios para combatirlos. Al menos por tal la tienen éstos. Oigamos a uno de los grandes teólogos dominicos:

> "*Ratio fundamentalis* nostrae conclusionis—dice Gonet—sumitur ex D. Thoma locis citatis (1) et potest breviter sic proponi. Qui ordinate vult, prius vult finem quam media ad finem; sed Deus ordinate vult; ergo prius vult finem quam media ad illum. Atqui gloria est finis, et merita sunt media ad illum conducentia. Ergo prius vult gloriam quam merita, et consequenter electio ad gloriam non potest esse ex praevisione meritorum... Mirum est quantum hoc argumentum torqueat adversarios" (2).

---

(1) Sobre quién fué el primero que aplicó a la predestinación a la gloria ese principio, y cuándo comenzó a ser utilizado en la escuela tomista, véase LENNERZ, *De historia applicationis principii "Omnis ordinate volens, prius vult finem quam ea quae sunt ad finem" ad probandam gratuitatem praedestinationis ad gloriam*, en "Gregorianum", 10 (1929) 238-266.

(2) GONET, *Clypeus theol. thomist.*, cit. por LENNERZ, art. c., 240.

[3]

También Billuart (3) la tiene como razón *fundamental* de la tesis. Como la más eficaz (omnium efficacissima) la considera Godoy (4) ; otros se expresan en términos parecidos.

Los molinistas en general distinguen el principio ahí enunciado, admitiéndolo en unos casos y negándolo en otros (5); alguno, como Tournely (6) lo niega sin ambages.

En nuestra modesta opinión: 1.° el principio filosófico citado es verdadero e indiscutible, dentro, claro está, del ámbito de los objetos a que se refiere, es decir, *siempre que* se trate de cosas que tengan, *para el que las quiere, razón de fin y medio;* y no admite excepción alguna; 2.° en la teoría tomista referente a la voluntad salvífica universal y a la naturaleza de las gracias suficiente y eficaz, la gloria del que se salva y sus obras meritorias son, no sólo para el hombre, sino también para Dios (que es lo que aquí nos interesa) fin y medio respectivamente; 3.° en cambio en la teoría molinista relativa a la voluntad salvífica universal y a la naturaleza de las gracias suficiente y eficaz, las obras meritorias del hombre y su salvación no son para Dios medio y fin, sino la condición y lo condicionado a ella.

Pero antes de tratar de demostrar estos asertos, importa precisar varios conceptos.

I

PRENOTANDOS

a) Comencemos puntualizando en qué consiste la controversia entre las dos principales escuelas opuestas acerca de la predestinación a la gloria. Todos convienen en que en el orden de la ejecución los méritos del hombre preceden a la gloria. La controversia versa acerca del orden de la intención.

> "Sed hoc sub quaestione vertitur, utrum... ideo Deus decreverit gloriam conferendam aliquibus quia merita ipsorum praecognoverit, aliis verbis, utrum merita praescita talium hominum sint

(3) BILLUART, C. R., O. P., *Summa Sancti Thomae, De Deo,* dissert. 9, a. 4, 3 (Parisiis 1895, 1, 416).

(4) GODOY, O. P., *Theologia scholastico-dogmatica,* cit., por LENNERZ, art. cit., 238-239.

(5) Véase, v. gr., FRANZELIN, J. B., CARD., S. I., *De Deo Uno,* ed. 4. (Romae 1910) 650-654; LERCHER, L., S. I., *Institut. Theolog. Dogamt.,* 4/1, n. 410.

(6) TOURNELY, cit. por BILLUART, ibid.

ratio vel motivum propter quod Deus absolute voluerit tales homines reipsa salvandos prae aliis" (7).

b) Voluntad absoluta y voluntad condicionada.

"Voluntas absoluta—dicen los teólogos—est qua Deus decernit aliquid independenter ab omni conditione, ut v. gr., creationem mundi, vel consequenter ad conditionem iam verificatam, ut mortem Adami post peccatum commissum. Conditionata est qua aliquid decernit sub conditione adhuc suspensa" (8).

En la definición de la voluntad condicionada entendemos por condición aquella circunstancia (acción, suceso, etc.) de cuya realización hago yo depender libremente la existencia de determinada volición mía (promesa en firme, consentimiento, aceptación, etc.).

c) También importa comparar entre sí, de un lado, el fin y los medios, y de otro, la condición y lo condicionado a ella.

El fin, a pesar de ser posterior a los medios en el orden de la ejecución, es en el orden de la intención anterior a ellos. La razón de esta diversidad está en que el fin reviste dos modalidades opuestas, a saber: la de efecto de los medios (finis effectus) en el orden de la ejecución, y la de causa de la elección de los medios en el orden intencional (ut est in apprehensione intellectus, que dicen los filósofos).

En cambio, la condición no reviste esas dos modalidades opuestas en el orden de la ejecución y en el intencional: en ambos órdenes es el mismo el concepto de condición. La única diversidad que se da en ambos órdenes es la siguiente, que en el orden intencional hipotético, la verificación aparece como futurible (si se verificare tal condición...) ; en el orden intencional absoluto, la verificación de la condición aparece prevista; finalmente en el orden de la ejecución, se da la condición verificada ya de hecho.

De aquí que lo mismo en el orden intencional que en el de la ejecución, la condición tiene prioridad respecto a lo condicionado, como es manifiesto y nadie lo pone en duda. Sólo después de prevista la verificación de la condición o después de verificada ya, según los casos, se da la volición absoluta de lo condicionado. Digo: según los casos, porque cuando uno no puede prever la verificación de la condición, sólo después de verificada la condición, pasa su voluntad de condicionada a absoluta, como sucede en el matrimonio condicionado; en Dios, empero, que prevé la verificación de la condición, como también en aquel a quien

(7) Van der Meersch, *De Deo Uno et Trino*, ed. 2 (Burgis 1928) 364.
(8) Idem, o. c., 290.

Dios se lo revelare, se da la volición absoluta ya después de prevista la verificación de la condición, antes de que se verifique.

d) Acabamos de mencionar el tránsito de la voluntad de condicionada a absoluta. Dicho se está que, al aplicar eso Dios no pretendemos desdoblar la voluntad divina, ni que su volición dependa en su misma existencia de la verificación o no verificación de la condición, quedando entre tanto dicha volición en suspenso, como sucede en nuestros contratos a promesas condicionadas. Lo que es condicionado, tratándose de Dios, es el objeto, y en él es donde se da el tránsito de condicionado a absoluto, al pasar la condición, y con ella lo condicionado, del estado de futuribilidad al estado de futurión o actualidad en cuanto aparece ya prevista la verificación de la condición o aparece ésta ya verificada de hecho.

II

ASERTO PRIMERO

Si dos cosas, para el volente, *para el que las quiere,* tienen razón o carácter de fin y medio respectivamente, creemos que siempre, sin excepción alguna, en el orden intencional absoluto el fin es querido con anterioridad a los medios que elige para conseguirlo, como siempre, sin excepción alguna, en el orden de la ejecución los medios preceden, al menos *natura,* al fin. La razón de la diferencia estriba, a nuestro juicio, en las dos modalidades opuestas que reviste el fin, y de que hemos hablado más arriba: *finis causa* y *finis effectus.* Y a la verdad, en el orden de la ejecución el fin es efecto con respecto a los medios que son su causa. "Finis—dice Gredt, haciéndose eco de la doctrina de Santo Tomás y de la Filosofía perenne—terminat causalitatem efficientem" (mediorum) (9). Eso se deduce, por lo demás, de la misma definición de medio. Medio, con respecto al fin, es aquello de que yo me sirvo para conseguir lo que pretendo. Pero el efecto es posterior a su causa, al menos *natura.* En cambio, en el orden intencional absoluto, el fin tiene razón, carácter de causa, ya que es aquello que con su bondad, *amore sui,* que dicen los filósofos, mueve la causa eficiente a elegir los medios para conseguirlo. Pero la causa es anterior al efecto, al menos con anterioridad de naturaleza.

(9) GREDT, J., O. S. B., *Elementa Philosoph.,* ed. 3 (Friburgi Brisgoviae 1921) 2, n. 637 coll. cum, n. 655.

III

SEGUNDO ASERTO

Para los tomistas 1.° la condición bajo la que Dios quiere la salvación de todo los hombres, no consiste en la realización de las obras meritorias, sino en que no obsten fines más altos, v. gr., el bien general del universo (10); 2.° las gracias suficiente y eficaz se distinguen entre sí entitativamente, específicamente, produciendo la primera sólo la potencia para obrar meritoriamente, y la segunda, la misma obra meritoria (11).

Partiendo de estos principios los tomistas razonan así: Dios da a todos los hombres, en virtud de la voluntad salvífica universal, gracias suficientes con las que adquieren potencia para obrar meritoriamente y así salvarse. Pero además, en virtud ya de la voluntad absoluta de que tales hombres se salven de hecho, les da a ellos gracias eficaces que les predeterminan a la realización de la obra meritoria que les conducirá a la gloria (12). En este proceso, es decir, tal como conciben los tomistas la producción de la obra meritoria, nos parece cierto que la gloria o salvación del hombre y sus obras meritorias se han, *aún con respecto a Dios*, como fin y medio respectivamente. Porque ese proceso equivale a estas proposiciones: quiero que se salven tales adultos, y porque quiero que se salven, les doy la gracia eficaz que les predetermina a la producción de la obra meritoria. Es evidente que ahí la colación de la gracia eficaz predeterminante representa el medio de que se sirve D'os para lograr lo que se propone, a saber, conducir a la gloria a tales adultos *mediante* la producción de las obras meritorias. De consiguiente, aun para Dios la salvación de esos adultos y la producción de sus obras meritorias tienen carácter de fin y medio respectivamente.

IV

TERCER ASERTO

En cambio, en el Molinismo las cosas se han de muy distinta manera: en el Molinismo, si bien con respecto al hombre mismo que se salva las

(10) BILLUART, o. c., dissert. 7, a. 6, 2, Dico 3.° (ed. cit., 1, 27).
(11) BILLUART, *De gratia*, dissert. 5, a. 1 (ed. cit. 3, 382).
(12) Cuando hablamos de gloria y méritos, nos referimos sobre todo a la obra meritoria que enlaza directamente con la muerte.

obras meritorias son medio, y la salvación el fin, pero no es así con respecto a Dios. Para Dios las obras meritorias y la salvación se han como la condición y lo condicionado a ella.

a) Pero antes de demostrar estas dos partes de este aserto, creemos oportuno probar que en los casos de promesa, aceptación consentimiento, etc., condicionales, lo que para uno es la condición puesta por él mismo, *eso mismo* es, para el otro, medio de que se sirve para conseguir lo que pretende. Que ello sea así, consta por inducción y por la razón.

Pondremos primero un par de ejemplos que servirán para esclarecer este extremo.

Si apruebas dos cursos en un año—dice al hijo estudiante su papá—te regalaré una moto (el hijo se perece por tenerla). El hijo, muy inteligente, hace un esfuerzo, se examina de dos cursos, los aprueba y recibe la moto. El deseo de poseer una moto que todavía escapa a sus posibilidades económicas, es lo que le ha movido a hacer un gran esfuerzo y a examinarse de dos cursos. Son los medios de que ha echado mano para conseguir lo que deseaba: tener una moto. Lo que para su papá es condición (si te examinas de dos cursos y los apruebas...), eso mismo es para el hijo el medio de conseguir la moto.

Un segundo caso. El Jefe del Estado y Generalísimo de los ejércitos, hallándose en trance dificilísimo, ruega insistentemente a un General que tome el mando de las tropas. Después de varias negativas, el General, para quien supone ello un gran sacrificio, accede al fin a hacerse cargo del mando del ejército, pero a condición de que pasen a retaguardia varios Jefes que sólo servirían de obstáculo a sus planes. El Jefe del Estado acepta la condición, y da orden a dichos Jefes de pasar a la retaguardia. Entonces el General toma el mando de las tropas. Aquí también, la retirada de esos Jefes que, para el General es la condición que pone para aceptar la propuesta del Jefe del Estado, para éste es el medio de que se sirve para conseguir lo que pretende: que aquel gran General se ponga al frente de sus ejércitos.

Y *la razón de eso es* que en estos y otros casos similares, el cumplimiento, la verificación de la condición es el único camino expedito que lleva al deseado término, es lo único que puede servirme para lograr lo que deseo.

Demostrado ya este extremo, pasemos a demostrar los otros dos puntos de nuestro aserto.

b) El primer punto de nuestro aserto, a saber, que para el adulto que se salva las obras meritorias y su salvación se han entre sí como medio y fin, nadie lo pone en duda: el deseo de poseer la felicidad

eterna es lo que mueve, v. gr., al pecador gravemente enfermo a hacer el acto de contrición o a confesar sus pecados. Esto hace *para* conseguir aquello.

c) Ahora vamos a demostrar la segunda parte de nuestro aserto, a saber, que en la teoría molinista las obras meritorias del hombre y su salvación son para Dios la condición puesta por El y lo condicionado a ella, respectivamente.

Nos fundamos 1.° en que para los molinistas la realización de las obras meritorias son la condición bajo la que Dios quiere y promete la salvación de todos los adultos, y 2.° en la virtualidad que atribuyen a la gracia suficiente. Oigamos a Pesch: "Nos autem cum Molina, Lessio, aliis theologis... statuimus Deum circa finem ultimum singulorum hominum adultorum, antecedenter ad eorum merita praevisa, non habere nisi hanc condicionatam voluntantem: Habebunt gloriam, si bonis operibus cum gratia factis eam merentur et qualem merentur" (13).

Veamos ahora cómo razonan. El que promete a otro sinceramente algo bajo cierta condición, se debe a sí mismo el poner a disposición del interesado los medios necesarios para poder verificar la condición, si es que no cuenta con ellos. Ahora bien, por una parte consta de la voluntad sincera de Dios, y por otra parte el hombre no puede cumplir, verificar la condición puesta por Dios, es decir, no puede hacer obras meritorias, si El no le da su gracia. Así cabalmente se llega a la conclusión de que Dios debe dar y da la gracia suficiente a todos los hombres. Por donde se ve que para los molinistas la gracia suficiente es el medio de que Dios se sirve y pone a disposición del hombre para que éste pueda, sin más, sin otro auxilio divino ulterior previo, verificar, cumplir la condición puesta por El para la salvación de todos los hombres, es decir, hacer las obras meritorias. De consiguiente, la realización efectiva de las obras meritorias son, representan para los molinistas la verificación de la condición puesta por Dios para la salvación de todos los hombres. Entonces y sólo entonces es cuando, verificada ya la condición, cumple Dios su promesa confiriendo la eterna bienaventuranza al hombre. Pero, por otra parte, como Dios prevé ab aeterno la verificación o no verificación de esa condición, es decir, la realización o no realización futura de las obras meritorias, de ahí que una vez prevista la verificación de la condición, su voluntad de condicionada pasa a ser absoluta con respecto a aquellos acerca de los cuales prevé que verificarán la condición puesta por El. Queda, pues, demostrado que en el sistema molinista los méritos futuros y la salvación querida y de-

(13) PESCH, C., S. I., *Compendium Theolog. Dogmat.*, ed. 4 (Friburgi Brisg. 1930) 2, 78. Véase también FRANZELIN, l. c. 631, y LERCHER, l. c., 379, d.).

cretada absolutamente por Dios, tienen para El carácter de condición y condicionado. En ese plano intencional absoluto la salvación la quiere y decreta Dios por los méritos futuros previstos, en cuanto estos implican la verificación prevista de la condición puesta por El mismo para la concesión a los adultos de la eterna bienaventuranza.

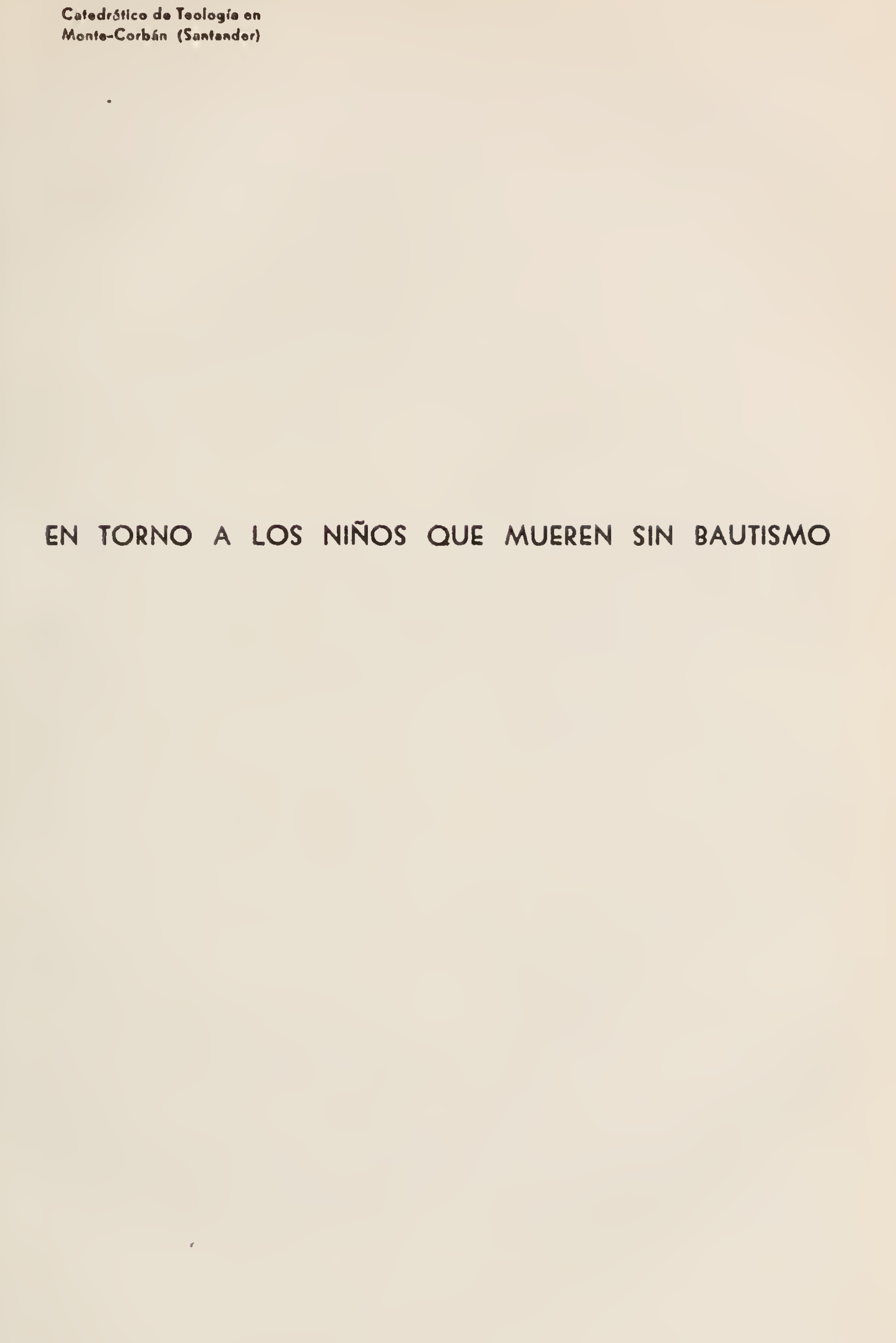
CONCLUSION

Nuestro intento ha sido, como ha podido apreciar el lector, en primer lugar señalar la raíz de la divergencia existente entre las dos principales escuelas en la cuestión debatida de la predestinación; y esa raíz la hemos hallado en las teorías opuestas sustentadas por ellas en lo relativo a la voluntad salvífica universal y a la naturaleza de las gracias suficiente y eficaz. Con ello hemos conseguido además poner de manifiesto que si dentro del sistema tomista la gloria y las obras meritorias tienen, aún con respecto a Dios, carácter y razón de fin y medio respectivamente, no tienen, empero ese carácter, dentro del sistema molinista, sino el de condición y condicionado. De ahí se deduce que el principio relativo a la prioridad de la volición entre el fin y los medios, sólo es aplicable a esta cuestión siguiendo la línea de la doctrina tomista en aquellos extremos, pues sólo en ese caso la gloria y las obras meritorias son, *aún para Dios*, fin y medio respectivamente. No tienen, pues, por qué mirar con recelo los molinistas ese principio aristotélico, puesto que la relación entre la gloria y las obras meritorias, *por lo que se refiere a Dios*, no cae (siguiendo la línea de los postulados molinistas relativos a aquellos extremos dentro de la órbita de la virtualidad del principio referente a la prioridad de la volición entre el fin y los medios, sino dentro del ámbito de las leyes que rigen el tránsito de la voluntad de condicionada a absoluta, tránsito que no puede efectuarse sino después de verificada la condición o después de prevista la verificación de la condición de que se trata, que aquí no es otra que la realización de las obras meritorias.

De esa manera queda revalorizado ese principio aristotélico, fecundo como todos los principios, sobre el que, empero, se han proyectado a lo largo de la disputa predestinacionista no pocas sombras de duda, cuando la verdad es que es y debe tenerse por indiscutible, y debe admitirse sin distingos de ningún género, claro está dentro de la órbita de los objetos a que se refiere, es decir, *siempre que* se trate de cosas que revistan el carácter de fin y medio *para el que las quiere.*

Por lo demás, no siendo como no son, desde el punto de vista teológico, las dos teorías predestinacionistas contrapuestas *(ante* y *post* praevisa merita), sino un simple corolario, algo que se sigue lógicamente de las ideas asimismo contrapuestas sostenidas por esas mismas escuelas acerca de la condición bajo la que Dios quiere la salvación de todos los hombres y acerca de la naturaleza de las gracias suficientes y eficaz, no hay por qué entablar entre ellas, según se estila, una nueva discusión en el apartado dedicado a la razón teológica en la cuestión debatida de la predestinación; basta poner de manifiesto la trabazón lógica que existe entre estas y aquellas ideas contrapuestas.





JOSE M.ª SAIZ, PBRO.
Catedrático de Teología en
Monte-Corbán (Santander)

EN TORNO A LOS NIÑOS QUE MUEREN SIN BAUTISMO

SUMARIO

I

PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

AFRONTAR la suerte de los niños que mueren sin bautismo, es plantearse un problema difícil o mejor incómodo. Parece que no debiera ser así: ¿no les garantizarán un destino satisfactorio la bondad y misericordia divinas? ¿No abre también un margen amplio a la esperanza San Pablo cuando dice: Dios quiere que todos los hombres se salven? (I Tim. II, 4).

Los teólogos sostienen una doctrina común, que se enuncia así: Dios quiere, con voluntad antecedente, seria y universal, que todos los hombres se salven. Esta doctrina incluye que Dios pone lo que está de su parte para que todos, niños y adultos, puedan alcanzar la salvación. Esta doctrina de la voluntad salvífica no ha sido respaldada por el refrendo infalible de una definición *ex cathedra.* Sin embargo, los teólogos católicos la aceptan con unanimidad como doctrina revelada. Si proyectamos sobre el espacio la luz de esta doctrina ¿no le encontraremos poblado por un enjambre de niños, que, muertos antes del uso de la razón, vuelan a la Patria de los bienaventurados?

Otra tesis no menos católica ensombrece esta perspectiva tan risueña al enseñar la necesidad del bautismo, como trámite indispensable para entrar en el cielo. Aquellas palabras de Cristo: si alguno no renaciere del agua y del Espíritu Santo no puede entrar en el reino de Dios (Jo. III, 5) suenan con acento de luto sobre los millones de niños que mueren sin haber sido antes regenerados por el agua bautismal.

El bautismo es necesario con necesidad de medio para la salvación. Salvarse consiste en alcanzar la visión intuitiva, que es la herencia de

los hijos de Dios. Quien al morir no sea hijo de Dios no alcanzará esta herencia. Para ser hijo de Dios se requiere tener vivificada el alma por la gracia. Venimos a la existencia desprovistos de la gracia santificante. El bautismo es por institución divina el medio imprescindible para adquirirla. Si, con culpa o sin ella, no se recibe el bautismo, la salvación es imposible. Esta necesidad del bautismo admite las suplencias del martirio y del amor de Dios con el deseo al menos implícito del bautismo. Tenemos así los tres bautismos llamados *fluminis, flaminis* y *sanguinis*.

Así, pues, el problema de los niños que mueren sin bautismo se presenta de la siguiente forma: estos niños vienen al mundo con el pecado original. Comienzan a existir privados de la gracia santificante. Para entrar en el cielo necesitan adquirir la gracia en este mundo. La posibilidad de adquirir la gracia está unida a la utilización del bautismo en una de sus tres modalidades. Ahora bien; por hipótesis, estos niños mueren sin recibir el bautismo de agua y de sangre. Del bautismo de deseo parecen incapaces. ¿Cuál será su suerte? Queda un campo de posible discusión acerca de la positiva determinación de su destino, pero de su exclusión del cielo, supuestas las premisas, la lógica parece eliminar toda posibilidad de duda. La palabra *Limbo,* como equivalente de *felicidad natural,* condensa la respuesta general de los teólogos contemporáneos a quien les pregunta por la suerte de los niños que mueren sin haber sido regenerados por el primer sacramento (1).

¿Es hoy una realidad la promulgación universal del Evangelio? No coinciden los teólogos al apreciar esta cuestión de hecho. Algunos mantenedores de la respuesta negativa infieren la posibilidad de salvación para los hijos de los infieles a base del *remedium naturae* todavía vigente en algunas regiones. Nuestro estudio prescinde de este problema y se limita a la suerte de los niños que mueren sin bautismo en regiones en las que la Ley evangélica está suficientemente promulgada.

No señalamos distinción alguna entre los niños que mueren en el seno materno y fuera de él. Las diferencias que algunos pretenden resaltar, nos parecen a este respecto oratorias o fundadas en una motivación sentimental. Tampoco discutimos la posibilidad de que Dios introduzca en el cielo por vía de excepción y por razones que El se reserve, algún niño muerto sin bautismo.

Nuestro estudio se plantea con la siguiente interrogación: ¿hay alguna disposición positiva de Dios por la que puedan salvarse los niños que en regiones en las que el Evangelio ha sido de hecho promulgado mueren antes de recibir el bautismo? La respuesta tradicional es ne-

(1) Para una visión sintética de las vicisitudes históricas de este punto. Cfr. A. Gaudel, *Limbes*. D. T. C., IX, 760-771.

gativa. Durante los últimos años han surgido esfuerzos renovados para encontrar un camino de salvación para estos niños. Nos proponemos hacer un análisis objetivo de las sentencias en que han cristalizado estos esfuerzos. Damos por conocidas y refutadas las opiniones de Klee, Schell y Bianchi. Con mayor motivo prescindimos de algunos teólogos medievales, como Alejandro de Ales, Durando, Biel y San Buenaventura.

II

DOCUMENTOS DEL MAGISTERIO

Estimamos de importancia cualificada en este punto el sentir de los santos Padres, que por cierto no se compagina con la benévola pretensión de estos teólogos actuales, antípodas de los viejos *tortores infantium.* Tampoco es despreciable el peso de la tradición teológica, que con unanimidad moral de autores les es también desfavorable. Sin embargo dada la formulación alcanzada por las nuevas hipótesis, podemos prescindir del respaldo que padres y teólogos dan a la tesis tradicional. Pasamos también la Sagrada Escritura por alto, que nada dice acerca del caso en términos explícitos y directos, si bien es ella la que contiene la pieza eje de toda la discusión, con aquella sentencia de Cristo: El que no renaciere del agua y del Espíritu Santo, no puede entrar en el reino de Dios (Jo. III, 5).

Damos la preferencia en la presente cuestión a la posición del Magisterio oficial de la Iglesia. "Hoc sacrum Magisterium, in rebus fidei et morum cuilibet theologo proxima et universalis veritatis norma esse debet". El Magisterio es la norma próxima y universal del teólogo. ¿Qué dice a nuestro propósito este órgano de la verdad? Adelantamos desde ahora que todavía no ha dicho sobre este punto la última palabra. No obstante, lo manifestado hasta el presente parece convertir en incómoda con exceso la actitud audaz, que han adoptado los nuevos abogados de los niños. Veámoslo.

El primer documento del Magisterio es un canon del segundo Concilio de Cartago. Dice así:

> Item placuit, ut si quis dicit, ideo dixisse Dominum: in domo Patris mei mansiones multae sunt (Jo. XII, 2) ut intelligatur, quia in regno coelorum erit aliquis medius aut ullus alicubi locus, ubi

(2) Pío XII, *Humani Generis*, AAS., 42 (1950), pág. 567.

beati vivant parvuli, qui sine baptismo ex hac vita migrarunt, sine quo in regnum coelorum, quod est vita aeterna, intrare non possunt, A. S. (3).

El Concilio fulminó este canon contra los pelagianos. Según ellos Adán fué creado en condición mortal y pasible. Su pecado perjudicó solamente a él. No existe nuestro pecado original. Todos nacemos en el mismo estado, que tenía Adán antes de su prevaricación. Por no existir el pecado original, ni la gracia sobrenatural, el bautismo es innecesario para la salvación. De aquí que los niños muertos antes del bautismo no queden excluídos de la vida eterna.

A propósito de esta doctrina escribía San Agustín el año 419:

"Novellos haereticos pelagianos iustissime conciliorum catholicorum et Sedis Apostolicae damnavit auctoritas, eo quod ausi fuerint, non baptizatis parvulis dare quietis et salutis locum, etiam praeter regnum coelorum" (4).

La condenación a que se refiere San Agustín, no puede ser otra que el citado canon, atribuído generalmente al segundo Concilio Milevitano, celebrado el año 416 y reproducido por el segundo plenario de Cartago en 418, si bien parece más probable, que el canon sea exclusivo del segundo. Ambos Concilios fueron aprobados por el Papa Zósimo. Por eso este canon tiene el alcance de una definición pontificia. La autenticidad del citado canon parece estar fuera de discusión, si bien tiempos atrás hubo motivos para ponerla en duda (5).

En nuestros días, con el recurso a nociones, que han alcanzado una elaboración más madura de la que poseían a principios del siglo quinto, se podría responder con estricto rigor dialéctico, que el mencionado canon deja abierta la puerta a la mayoría de las soluciones ensayadas en el siglo veinte. En efecto; el canon de Cartago establece la necesidad del bautismo, pero no determina si es una necesidad de medio o de precepto; ni si es necesario el bautismo de agua *in re* o *in voto;* si es necesario *in voto* propio, o puede servir el ajeno, v. gr., el de los padres o el de la Iglesia, Madre de todos.

Esto nos lleva a la cuestión que nos limitamos a insinuar, de cómo han de interpretarse los documentos del Magisterio eclesiástico. Para algunos, el criterio absoluto y universal de interpretación es el mero análisis del texto, el significado puro de palabras y frases, sin que la

(3) D. 102, nota 4.
(4) SAN AGUSTÍN, *De anima et eius origine.*
(5) E. AMANN, *Mileve* (Conciles de...) D. T. C., t. X. 1752-1758.

intención y el estado mental de quien redacta y promulga el documento, cuente para nada (6).

Pío XII ha recomendado a los exégetas católicos la utilización de todos los recursos, que les suministren las ciencias profanas del día, para penetrar mejor en la mente de hagiógrafo y alcanzar así con más exactitud y seguridad el sentido de los libros inspirados (7). Esta norma que señala el Papa para la interpretación de la Sagrada Escritura parece aplicable con mayor motivo a los documentos del Magisterio eclesiástico, puesto que en ellos el factor humano tiene una importancia superior a la instrumental del hagiógrafo inspirado. Cuando un Concilio o un Papa definen *ex cathedra,* enseñan una verdad y las palabras de dicha definición tienen el sentido y el alcance que el Papa y los Padres quieren darle. ¿No será un contrasentido prescindir de la intención, de la mentalidad y de las convicciones de un maestro, cuando se trata de medir el alcance de sus enseñanzas? Nuestra opinión es que el limitarse al significado de la letra, con abstracción del ambiente histórico, de las convicciones y por supuesto de la intención de sus autores, es un error de método para la recta inteligencia de los documentos doctrinales promulgados por el Magisterio eclesiástico. No pretendemos que las convicciones de un Papa o de unos Padres tengan valor oficial, si no están de hecho expresadas en un documento oficial; pero creemos que puede ser peligroso prescindir de estas convicciones, cuando hay motivos para sospechar, que de hecho fueron manifestadas, aunque también de hecho análisis posteriores descubran evasivas para nuevos puntos de vista, contrarios al espíritu del documento oficial y desconocidos, cuando éste se promulgó. Esta observación tiene su importancia (8).

Hagamos la aplicación a nuestro caso. El pelagianismo era una herejía, que minaba de raíz el valor de la redención. La Iglesia hubo de tomar ante ella una posición nítida. Los pelagianos, los naturalistas de aquel entonces, negaban el pecado original y la gracia sobrenatural. Por lo mismo negaban la necesidad del bautismo para la salvación. Como por otra parte veían clara la fuerza de las palabras de Cristo: *nisi quis renatus...* apoyados en otras palabras de Cristo, *In domo Patris mei mansiones sunt multae,* transmitidas también por San Juan, idearon la distinción entre el reino de los cielos y la vida eterna. El bautismo,

---

(6) SPALDACK, *Questions de méthode en Théologie,* RechScRel. 1917, págs. 138-160. HUGON, *De Sacramentis,* I, 70-73. PALMIERI, *De Poenitentia,* Romae, 1879, t. XXX.

(7) "*Divino afflante*", AAS., 1944, pág. 314.

(8) DIECKMANN, *De Ecclesia,* 1925, II, n. 745. H. LENNERZ, *Das Konzil von Trient und Theologische Schulmeinungen.* "Scholastik", 4 (1929) 38-53.

decían, no es inútil, porque abre la puerta al reino de los cielos, aunque sea innecesario para llegar a la vida eterna, que según ellos, consistía en la visión intuitiva.

En el caso concreto de los niños, que morían antes de ser bautizados y que los pelagianos introducían en la vida eterna, tal cual ellos la entendían, es decir, en la visión intuitiva, la Iglesia se vió ante los pelagianos y ante sí misma en una situación difícil. Los conceptos no estaban aún bastante dilucidados y no se veía clara la armonización de la bondad y misericordia divinas con la condenación de esos niños, que personalmente no habían delinquido. Y sin embargo, a pesar de estas oscuridades, la Iglesia no vaciló en declarar excluídos de la vida eterna a estos niños y en lanzar el anatema contra quienes enseñaban que estos niños alcanzaban la felicidad de la visión intuitiva (9).

Tenemos en conclusión, que el canon citado del segundo Concilio cartaginés define que los niños muertos sin el bautismo quedan excluídos de la visión intuitiva. Es cierto que no puntualiza sobre qué clase de necesidad es la del bautismo, ni qué clase de bautismo es el necesario. Pero sí tenemos en cuenta que los Padres de Cartago—piénsese en San Agustín—tenían la convicción de que los niños muertos sin el bautismo de agua no se salvaban, a excepción de los mártires; si agregamos que los pelagianos conocían el bautismo de agua y que el fondo de la polémica eran los niños muertos sin el bautismo de agua, no parece que este canon deje una salida muy airosa para los conatos de meter a los niños en el cielo por caminos distintos de la pila bautismal.

Inocencio III en su epístola *Maiores Ecclesiae causas,* al arzobispo de Arlés.

> "Dicimus distinguendum, quod peccatum est duplex: originale scilicet et actuale: originale, quod absque consensu contrahitur, et actuale, quod committitur cum consensu. Originale igitur, quod sine consensu contrahitur, sine consensu *per vim remittitur sacramenti;* actuale vero, quod cum consensu contrahitur, sine consensu minime relaxatur... Poena originalis peccati est carentia visionis Dei, actualis vero peccati est gehennae perpetuae cruciatus..." (10).

Esta carta es una respuesta oficial al arzobispo de Arlés. Si añadimos que en 1230 fué insertada en el *Corpus iuris* (11) no le discutiremos su carácter de enseñanza formal y auténtica del Papado. En ella establece Inocencio III la distinción entre el pecado original y el pe-

---

(9) A. MANCINI, *L'insegnamento della Chiesa nei rapporti del Limbo.* "Palestra del Clero", 1950, págs. 932-936.

(10) D. 410.

(11) *Decret. Gregor.* IX, l. III, t. XLII, C. 3.

cado actual, que hoy llamamos más bien personal; entre la presencia y la ausencia del consentimiento personal en su remisión y contracción respectiva y entre la pena correspondiente a cada uno de ellos. No dice con palabras expresas que los niños muertos antes de recibir el bautismo, salgan de este mundo con el pecado original y en consecuencia sufran la pena, que él señala, como propia de este pecado; pero no parece difícil deducir que éste es aquí el pensamiento auténtico del Papa.

Los teólogos escolásticos, apoyados en la Sagrada Escritura, en el testimonio de los Santos Padres y en la práctica constante de la Iglesia, enseñaban que los niños podían y debían ser bautizados. En cambio diversas sectas heréticas medievales negaban la necesidad y aún la utilidad de bautizar a los niños. Este era el ambiente histórico, cuando Inocencio tercero escribió su carta, que no es un puro tratado doctrinal teórico, sino una respuesta doctrinal práctica a una situación concreta y determinada.

La mente del Papa en este documento parece que puede resumirse así: los niños nacen con un pecado original, que lleva aneja la privación de la bienaventuranza. Muchos de estos niños mueren a diario antes del uso de la razón. Dios, que es misericordioso y tiene voluntad salvífica también respecto de estos niños, ha debido establecer un medio general, que les haga posible la remisión del pecado original y con ella la infusión de la gracia y la salvación. Este medio es el bautismo. De ahí la utilidad y aún la necesidad de administrársele. El Papa dice: *originale... per vim remittitur sacramenti.* El bautismo perdona el pecado original de los niños. No dice que sea el único remedio. Es cierto; no lo dice con palabras explícitas; pero puede resultar aventurado jugar con este silencio del Papa, cuando nos consta que él, lo mismo que los teólogos de su tiempo, no conocía más que el bautismo de agua, a excepción del martirio, para borrar el pecado original de los niños. Dado el planteamiento histórico del problema en su tiempo parece que Inocencio III expresó en esta carta suficientemente su convicción de que los niños muertos sin el bautismo de agua, pasan al otro mundo con el pecado original y por lo mismo quedan excluídos de la bienaventuranza sobrenatural.

Tenemos a continuación la *definición conciliar del segundo ecuménico de Lión:*

> "Illorum autem animas, qui in mortali peccato vel cum solo originali decedunt, mox in infernum descendere, poenis tamen disparibus puniendas". El estilo y sentido de esta definición fueron reproducidos por la siguiente *definición florentina:* "Illorum autem

animas, qui in actuali mortali peccato vel solo originali decedunt, mox in infernum descendere, poenis tamen disparibus puniendas" (12).

Concedemos a estas definiciones una importancia transcendental en la cuestión, que nos ocupa. Ante ellas podría intentarse la evasiva de que definen la suerte reservada a quienes mueran con pecado personal grave o con sólo el pecado original sin determinar que algunos mueran de hecho en estas condiciones y menos aún quienes sean estos en concreto. A nuestro juicio sería esta una evasiva sin consistencia. Los dos Concilios señalan el destino que de hecho aguarda a los hombres después de la muerte. Dividen a los hombres en dos categorías: unos, que mueren en gracia y otros, que mueren desprovistos de ella. Ambas categorías se subdividen en otras dos: de los que mueren en gracia, unos van con deudas pendientes y van a satifacerlas en el Purgatorio; otros llevan la cuenta del todo en regla y entran sin dilación en el cielo. De los que mueren desprovistos de la gracia, unos pasan a la eternidad con sólo el pecado original; otros, conserven o no el pecado original, van con el pecado personal grave; de ahí la disparidad de penas para los componentes de estos dos subgrupos. Está claro que los Concilios hablan de una clasificación de hecho; expresan la convicción de que hay miembros en los cuatro tipos que establecen. Repárese bien que hablan en un indicativo, que expresa con claridad el hecho real: qui cum solo originali *decedunt,* no un qui *decedant* subjuntivo, que deje en el aire la indeterminación de hecho. Y claro está. Si mueren algunos con sólo el pecado original, ya es innecesario demostrar, que estos han de hallarse entre los niños, que mueren sin bautismo. Una vez admitido que algunos niños mueren con el pecado original, el número de ellos no supone problema especial. Para la universalidad de la voluntad salvífica y de la redención, un niño en el limbo plantea la misma dificultad que millones de ellos. El número tiene aquí mucho de espejismo. La virgen es una sola y da más gloria a Dios que todos los hombres y los ángeles juntos. También es claro que si los Concilios dicen de los que mueren con sólo el pecado original *mox in infernum descendere,* puede quedar cierta vaguedad en la determinación positiva de su suerte, no queda margen de duda sobre su exclusión de la bienaventuranza.

Entre ambos Concilios, el Papa Juan XXII enseñó lo mismo, con una precisión mayor respecto de su suerte positiva al señalar la disparidad de lugares además de la de penas para los condenados:

---

(12) D. 464 y 693.

> "Docet (Romana Ecclesia)... illorum. animas, quae in mortali peccato, vel cum solo originali discedunt, mox in infernum descendere: poenis tamen ac locis disparibus puniendas" (13).

El Concilio de Florencia tiene además unas palabras muy expresivas en el *Decretum pro Iacobitis;* son las que siguen:

> "Circa pueros vero propter periculum mortis, quod potest saepe contingere, cum ipsis non possit alio remedio subveniri, nisi per sacramentum baptismi, per quod eripiuntur a diaboli dominatu et in Dei filios adoptantur, admonet, non esse per quadraginta aut octoginta dies seu aliud tempus iuxta quorumdam observantiam sacrum baptisma differendum sed qumprimum commode fieri potest, debere conferri: ita tamen, quod mortis imminente periculo mox sine ulla dilatione baptizentur, etiam per laicum vel mulierem, in forma Ecclesiae, si desit sacerdos, quamadmodum in Decreto Armenorum plenius continetur" (14).

Precede a estas palabras una declaración de fe, según la cual el Antiguo Testamento ha perdido toda su vigencia, que ha sido sustituída y coronada por la del Evangelio. Como consecuencia de este cambio se da el precepto grave de bautizar a los niños con urgencia y con la facilidad máxima de ministro y da la razón del precepto, que establece; a saber: el bautismo es el único medio dé lograr, que esos niños se salven. Responder que el Decreto habla de niños a los que es posible de hecho bautizar, o que la Iglesia dice no tener ella otro medio, pero que no niega que pueda tenerle Dios, etc., son sutilezas dialécticas posibles, pero incapaces de nublar la mente clara del Concilio, que ha de entenderse a tono con la mentalidad de entonces; y el pensamiento del Concilio, es manifiesto: hay que bautizar pronto a los niños, para que, si mueren, puedan salvarse, puesto que el bautismo es el único medio de posibilitarles la salvación. La Iglesia no conoce otro medio. Es evidente que aquí se trata del bautismo de agua. Y nos parece muy comprometido afirmar que existan medios de salvación, desconocidos por la Iglesia.

Entresaquemos a continuación un párrafo del *Catecismo Romano:*

> "Hortandi autem sunt magnopere fideles, ut liberos suos quamprimum id sine periculo facere liceat, ad Ecclesiam deferendos, et solemnibus caerimoniis baptizandos curent. Nam cum pueris infantibus nulla alia salutis comparandae ratio, nisi eis baptismus

(13) Ex *Lit. "Nequaquam sine dolore"*. D. 493 a.
(14) D. 712.

praebeatur, relicta sit: facile intelligitur, quam gravi culpa illi sese obstringant, qui eos sacramenti gratia diutius, quam necessitas postulet, carere patiantur; cum praesertim propter aetatis imbecillitatem infinita pene vitae pericula illis impendant" (15).

Aquí se expresa aún con más claridad cómo el bautismo de agua es el medio imprescindible. Si no hay que ver en el Catecismo Romano un valor dogmático del que en realidad carece, tampoco es lícito pasar por encima de él, como si no existiera. Este Catecismo es una resonancia del gran Concilio de Trento; es además un fiel reflejo del sentir eclesiástico de su época y ha sido por norma positiva de la Iglesia fuente de enseñanza para los fieles.

El Concilio plenario de Colonia, celebrado en 1860, cuya importancia tampoco es despreciable, dice en uno de sus decretos reconocidos por la Santa Sede:

"Adulti quidem, qui a baptismo re suscipiendo impediuntur, eius tamen voto salvari possunt. Infantes vero, cum huius voti capaces non sint, a regno caelesti, id est, a beatitudine supernaturali excludi, si baptismo no regenerati discedunt, fides docet. Haec porro muneris gratuiti et liberalis privatio, cum Adami praevaricatione effecta sit, damnationis et poenae rationem habet et nomen" (16).

En el Esquema de la Constitución Dogmática del *Concilio Vaticano* se lee:

"Omnes igitur, qui in actuali peccato mortali vita funguntur, a regno Dei exclusi, cruciatus gehennae, in qua nulla est redemptio, in aeternum sustinebunt. Etiam qui cum solo originali peccato mortale obeunt, beata visione in perpetuum carebunt" (17).

Como puede apreciarse, esto no es más que una resonancia de los Concilios de Lión y Florencia y de Juan XXII.

Cerramos la enumeración de documentos eclesiásticos con una significativa cita del actual Pontífice *Pío XII, sacada de su alocución a las comadronas de Italia:*

"Se cio che abbiamo detto finora riguarda la protezione e la cura della vita naturale, a ben piu forte ragione deve valere per la vita sopranaturale, che il neonato riceve col battesimo. Nella pre-

(15) *Cat. Rom.* Pars II, c. II, n. XXXIV.

(16) *Conc. Prov. Col. Anno 1860. Decreta Concilii a Sancta Sede recognita.* Pars I, tít. VIII, c. XXX. *De Baptismo.* "Col. Lac." V, 320.

(17) *Act. et Decret. Conc. Vat.,* t., VII, 565.

sente economia non vi e altro mezzo per communicare questa vita al bambino, che non ha ancora l' uso della mente necessario per la salvezza; senza di esso non e possibile di giungere alla felicita sopranaturale, alla visione beatifica d'Dio. Un atto di amore puo bastare all'adulto per conseguire la grazia santificante e supplire al difetto del battesimo; al non ancora nato o al neonato bambino questa via non e aperta. Se dunque si considera che la carità verso il prossimo impone di assisterlo in caso di necessità; che questo obbligo e tanto piu grave ed urgente, quanto piu grande e il bene da procurare o il male da evitare, e quanto meno il bisognoso e capace di aiutarsi da se; allora e facile di comprendere la grande importanza di provvedere al battesimo di un bambino, privo di qualsiasi uso di ragione e che si trova in grave pericolo o dinanzi a morte sicura" (18).

La claridad del pensamiento pontificio es manifiesta; sobre su alcance dogmático consignamos que en los medios romanos se esperaba una Encíclica sobre los puntos desarrollados en la referida alocución, porque un año antes se había consultado sobre ellos a teólogos, moralistas, canonistas y médicos. Estos trámites previos, el denso contenido doctrinal de toda la alocución, su precisión, orden y exactitud en todos los aspectos y su desproporción con el auditorio, que estuvo allí con presencia física, nos garantizan, sin descender a una determinación concreta y difícil, que la autoridad de la palabra pontificia en esta ocasión no es despreciable.

Los textos citados dejan en general un margen a la pirueta intelectual, para la evasión y poder afirmar, sin choque directo con el Magisterio, que los niños muertos antes del bautismo pueden llegar a la bienaventuranza. Lo que nos parece inequívoco es que dado el planteamiento histórico que el problema ha tenido en las diversas épocas, el Magisterio de la Iglesia ha expresado con suficiente determinación un sentir y una convicción multisecular, de que esos niños quedan excluídos de la bienaventuranza. Y aún cuando en teoría sea posible otra solución feliz, que no sea en rigor contradictoria a lo enseñado por la Iglesia, es muy difícil disipar la sospecha de error en cualquier postura, que no se avenga a este sentir uniforme y multisecular del Magisterio. Con lo dicho ya se adivina, que nuestro juicio no va a ser favorable a las nuevos teorías, dado nuestro punto de vista sobre la enseñanza oficial de la Iglesia.

---

(18) Pío XII. 29 de octubre de 1951. AAS. XXXIII, pág. 841.

III

CORRIENTES MODERNAS DE OPINION

1. Opción después de la muerte (Laurenge)

1. — *Exposición*

De todos los intentos ideados para eliminar el limbo de los niños y posibilitarles la entrada en el cielo a los pequeños, que mueren sin bautismo, el de Laurenge es, a nuestro juicio, el más hiriente para la mentalidad tradicional y el que hallará un eco menos favorable. Su nota más diferencial es arriesgada y comprometedora. Contra el supuesto común en Teología de que la muerte señala el fin del estado de vía para todos los hombres, Laurenge establece para los niños, que mueren sin bautismo un primer instante después de su muerte, en el que deciden con una opción personal su destino eterno de salvación o condenación (19).

Su hipótesis, basada en la voluntad salvífica de Dios y en la necesidad absoluta del bautismo, se presenta con una diafanidad y sencillez, que la hacen asequible a todas las inteligencias: Dios quiere que se salven todos los hombres, incluídos los niños, que mueren sin bautismo. Esta premisa nos autoriza a concluir, que Dios proporcionará los medios necesarios, para que la salvación sea posible a todos los hombres, niños y adultos. Tenemos por otra parte que el bautismo, en una de sus tres modalidades, es imprescindible para salvarse. Ahora bien; como los niños en cuestión no tienen a su disposición en este mundo el bautismo en ninguna de sus tres modalidades, se impone la conclusión que han de tenerle después de su muerte.

El modo, nos lo explica Laurenge con una acomodación de la doctrina de Santo Tomás sobre el paso decisivo, que en el orden religioso y moral impone al hombre su llegada al uso de la propia razón. En su pasaje tal más claro y caracterizado sobre la materia escribe Santo Tomás:

> "Respondeo dicendum, quod impossibile est quod peccatum veniale sit in aliquo cum originali peccato absque mortali. Cuius ratio est, quia antequam ad annos discretionis perveniat, defectus

(19) L. Laurenge, *Esquisse d'un étude sur le sort des enfants morts sans bapteme*. "L'Année Théologique August.", 13 (1952) 145-185.

aetatis prohibens usum rationis excusat eum a peccato mortali; unde multo magis excusat eum a peccato veniali, si committat aliquid quod sit ex genere suo tale. Cum vero usum rationis habere inceperit, non omnino excusatur a culpa venialis et mortalis peccati; sed primum quod tunc homini cogitandum occurrit, est deliberare de seipso. Et si quidem ordinaverit seipsum ad debitum finem, per gratiam consequetur remissionem originalis peccati; si vero non ordinet seipsum ad debitum finem, secundum quod in illa aetate est capax discretionis, peccabit mortaliter, non faciens quod in se est; et ex tunc non erit in eo peccatum veniale sine mortali, nisi postquam totum fuerit ei per gratiam remissum" (20).

Coartada por el cuerpo, al que está sustancialmente unida, el alma de esos niños pasa a la eternidad, manchada con el pecado original y virgen de todo acto personal. Al separarse del cuerpo que informa, se libera del entorpecimiento, que este le causa. Es libre y conoce al modo angélico. En el primer instante de su eternidad, cuenta con la gracia de Dios, se encuentra consigo mismo y con el problema de su destino; en palabras equivalentes, en su primer momento de la otra vida se halla frente a su propia ordenación a Dios, libre y sobrenatural. Si hace bien su elección, se le perdona el pecado original, se le infunde la gracia y a renglón seguido penetra en el cielo. Si elige mal su destino, peca gravemente y se condena. Para Laurenge, como se ve, las almas separadas de los niños en cuestión, se orientan por un solo acto, que las fija para siempre a lo que escogen por su fin. En otros términos, más acomodados a la clase, Dios les posibilita la salvación, porque en el primer instante después de su muerte les hace posible el bautismo de deseo. Y si en esta opción libre, que les concede, no son dóciles a la gracia y a su conciencia, pecan y se condenan por su culpa.

Procura Laurenge resolver las dificultades, que pueden oponerse a su hipótesis, extraídas de los capítulos siguientes: Magisterio de la Iglesia, necesidad del bautismo, limitación del estado de vía por la muerte, condenación de los Pistorienses por Pío VI y novedad de la doctrina.

2. — *Valoración*

La hipótesis de Laurenge tiene a su favor dos puntos de importancia. Hace a cada hombre responsable de su eternidad desgraciada o de condenación y disipa toda niebla para nuestra perspiciencia de la voluntad salvífica universal y sincera. Podemos sumarle también, por su elimi-

(20) St. Th. I-II, q. 89, a. 6.

nación del limbo, la eliminación simultánea implicada del último fin natural, en el que según la tesis tradicional, quedan definitivamente anclados innumerables miembros de una humanidad elevada en su totalidad al orden sobrenatural. No le adjudicamos el trasplante al cielo de muchos pobladores del supuesto limbo, porque tiene la contrapartida de los que se hunden en el infierno.

1) *Parece inconciliable con las enseñanzas de la Iglesia.* — No aceptamos sin embargo la posición de Laurenge. Renunciamos a constatar varios reparos, que se nos ocurren. Creemos suficiente, para justificar nuestra disconformidad, poner de relieve que la doctrina sostenida por Laurenge se nos ofrece como inconciliable con las enseñanzas de la Iglesia.

Dice el tercer canon del segundo Concilio cartaginés: los niños que mueren sin bautismo, no pueden entrar en el cielo. Y Laurenge dice: los niños muertos sin bautismo, pueden entrar en el cielo. Son afirmaciones contradictorias. Laurenge no se ocupa de este canon. Esto le salva en su interior. Para él es un canon inexistente. Pero ya hemos dicho antes que hoy no parece lícito opinar, como si este canon no existiese.

Las definiciones conciliares de Lión y Florencia dicen: "... qui cum solo originali decendunt, mox in infernum descendere". Laurenge dice: los que mueren con sólo el pecado original, pueden ir al cielo o al infierno. Nótese además que este infierno de Laurenge es el de los condenados y no el que para este caso señala Lión y Florencia.

Laurenge agrega un apéndice, para convencernos que en Lión y Florencia no hubo definición ex cathedra. He aquí las líneas salientes de su ingenioso raciocinio: la profesión de fe de Miguel Paleólogo en Lión tiene en sus comienzos ocho *Credimus,* que anteceden a doctrina de fe. Hay luego una transición de tono y agrega: *sed propter diversos errores, a quibusdam ex ignorantia et ab aliis ex malitia introductos* (Ecclesia Romana) *dicit et praedicat,* para volver de nuevo a *tenet et docet.* Esto significa que la Profesión incluye unas doctrinas, que son de fe y otras que no lo son, o que al menos no se proponen con ese carácter. Entre las segundas tenemos la doctrina referente a los novísimos, porque viene detrás de *dicit et praedicat.*

Si en Lión no hubo definición ex cathedra, en Florencia tampoco la hubo. En efecto; cansados por la discusión interminable sobre la procesión del Espíritu Santo, el pan ácimo, la supremacía del Romano Pontífice y el purgatorio, los Padres del Concilio deseaban terminar. El Papa quería complacerlos; pero no quería limitarse a hacer una simple enumeración de artículos en los que orientales y occidentales esta-

ban de acuerdo. Por esto ordenó juntar a los cuatro puntos discutidos con amplitud la Profesión de fe aceptada por Miguel Paleólogo en Lión, sin necesidad de nuevos estudios. Aunque no sea necesaria la discusión previa para una definición ex cathedra, sin embargo de su ausencia puede inferirse, dada la práctica de la Iglesia, que no hubo tal definición. Este es el caso presente. Por tanto si en Lión no hubo definición en el apartado de los Novísimos, tampoco la hubo en Florencia.

Hay todavía otro obstáculo. En Lión se dice *credimus, dicit et praedicat, tenet et docet.* En Florencia antecede siempre una expresión idéntica y *terminante: Diffinimus.* Laurenge salva este último obstáculo con una facilidad expeditiva: esa palabra: *Diffinimus* es un error material del copista, o de lo contrario tiene un sentido más amplio que el de estricta definición.

¿Cómo enjuiciar este esfuerzo de Laurenge por salvar la ortodoxia de su doctrina? Como no convincente. Sin necesidad de recurrir a investigaciones más el autor puede ver en una nota del Denzinger cómo la transición del *Credimus* al *dicit et praedicat* en la Profesión de Miguel Paleólogo en Lión se explica porque los *Credimus* corresponden a la fórmula usual en la consagración de los obispos y el dicit et praedicat es un medio de enlace con lo que se añadía. No tiene sentido decir que una fórmula que se ofrece como profesión de fe está integrada por doctrina, que no es de fe. Se necesitan motivos positivos para semejante discriminación, superiores al cambio de palabras iniciales anotado por Laurenge.

En Florencia se emplea la palabra técnica, que supone definición. Un análisis completo de ambas fórmulas conciliares sobre el conjunto de los Novísimos, además de las coincidencias, descubre sus variantes no despreciables. Además la simple lectura de un serio estudio del P. G. Hoffmann nos enseña que la fórmula de Florencia, preparada con el trabajo intenso de ocho días, no autoriza a parapetarse tras un presunto error material del copista.

De cualquier forma, dato, minime vero concesso, como solemos decir en ocasiones semejantes, aunque no tuviéramos aquí dos definiciones conciliares, es claro, que los Concilios dicen: qui decedunt cum solo originali peccato, mox in infernum descendere. Y es muy serio enfrentarse con la doctrina terminante de dos Concilios ecuménicos, aunque sea cuando no definan ex cathedra. Tenemos además la definición citada de Juan XXII, el Decretum pro Iacobitis y la alocución de Pío XII. Con lo dicho, creemos justificada nuestra actitud de plena disconformidad con la teoría de Laurenge.

2) *No parece interpretar con exactitud la universalidad de la voluntad salvífica de Dios.* — La teoría de Laurenge tiene mucho de hipotético y negativo, v. gr., esta doctrina es posible, no ha sido condenada, etc. Esto es poco para pasar a la afirmación positiva y decir que de hecho suceda así. Toda la fuerza positiva de Laurenge descansa exclusivamente en la voluntad salvífica universal de Dios. Esta verdad, supuesta también la absoluta necesidad del bautismo, impone, a su juicio, la opción libre después de la muerte, una vez que no se da otro milagro en esta vida, como la iluminación final.

Siempre hallaron los teólogos una zona oscura, al proyectar sobre estos niños la voluntad salvífica. Laurenge, en vez de zona oscura, ve una contradicción. Decir, como hace la tesis tradicional, que Dios quiere de veras la salvación de estos niños y que al mismo tiempo vincula dicha salvación a unas condiciones, que dependen de él y que hacen la salvación imposible, es abrazarse con el absurdo.

Por ser varios los teólogos innovadores, que se apoyan, como Laurenge, en la misma premisa de la voluntad salvífica, nos enfrentaremos con esta dificultad, sin que nuestro propósito incluya la promesa de una solución nueva a este punto oscuro. No dudamos de la voluntad salvífica universal. No es verdad definida, pero la admitimos, como todos los católicos, como claramente contenida en el depósito de la revelación.

La voluntad salvífica es una voluntad, seria, antecedente y condicionada. Significa en términos equivalentes, que Dios pone lo que está de su parte, para que todos puedan salvarse. Estos teólogos innovadores elaboran un concepto de voluntad salvífica, que puede refutarse con facilidad. Para ellos la voluntad salvífica significa que Dios pone al alcance personal de cada uno los medios para que pueda salvarse. Aquí está el fallo de su argumentación, a primera vista tan granítica. Por ignorarle van tan allá en su conclusiones. A título de la voluntad salvífica sólo podemos inferir lo necesario, para que ella subsista. Estos teólogos, al inferir de la voluntad salvífica, que Dios ha de poner al alcance personal de cada uno los medios necesarios para su salvación, van más allá de lo que les permite la lógica estricta.

La voluntad salvífica es una voluntad antecedente y condicionada, cuya eficacia práctica puede ser anulada por las causas segundas. Esto es claro en el caso de los adultos que se condenan: la libertad humana, una causa segunda, frustra en ellos la eficacia de la voluntad salvífica divina.

Cuando se trata de adultos, otras causas segundas, libres o necesarias, influyen también parcialmente en su salvación o condenación;

pero la última decisión, aparte de Dios, corre a cargo de la propia libertad, porque es el propio interesado, quien con la observancia o el quebrantamiento del orden moral se salva o se condena. Por la misma razón el adulto ha de recibir los auxilios divinos necesarios, para merecer el cielo o el infierno, según el uso personal, que haga de ellos.

El caso de los niños es diferente. Son incapaces del orden moral y de la responsabilidad personal. Vincular su posibilidad de salvación a la posibilidad de utilización individual de los medios necesarios, como exigencia de la voluntad salvífica, es una deducción desorbitada. La voluntad salvífica respecto de los niños puede subsistir, aun cuando sea anulada por causas segundas, distintas del individuo, cuyo destino se ventila. Quedará claro con unos ejemplos escalonados.

Una madre ve que su hijo de tres días va a morir. Sabe bautizarle, puede bautizarle y no le bautiza porque no quiere. El niño fallece y no va al cielo. ¿Quién se atreve a decir, que en este caso no proporcionó Dios los medios necesarios, para que este niño se hubiera salvado?

Una mujer, a los cinco meses de haber concebido, decide no ser madre. Toma una pócima, que mata al infante no nacido. Supongamos, que sin esta conducta pecaminosa de la madre, ese niño hubiese nacido y recibido el bautismo. ¿No queda también a salvo la sinceridad de la voluntad salvífica? Otra vez nos encontramos con una libertad humana culpable y extraña al individuo, cuya suerte se ventila, y que no obstante ser extraña, frustra la voluntad salvífica divina.

Supongamos un tercer caso en que todo procede del mismo modo, con la diferencia de que la madre tomó la pócima de buena fe, desconocedora de su nefasto efecto. Tenemos la voluntad salvífica, frustrada, por una libertad humana inocente y distinta del individuo, cuyo destino decidió. ¿Y cambia algo el planteamiento respecto de Dios y del niño, si la madre emprende libremente un viaje y durante él muere en un terremoto?

Está claro que una voluntad creada y extraña, puede anular la eficacia de la voluntad salvífica respecto de los niños. Será más difícil de admitir, si la frustración procediera exclusivamente de causas necesarias, que dependen también de Dios; pero no lo es, si procede de causas necesarias, entremezcladas con otras libres. Unas veces estará clara esta combinación de causas. Otras será oscura. Pero más o menos cerca, siempre se interpondrá una causa libre. Lo que sí queda demostrado es la ilegitimidad de la conclusión, que es básica en la argumentación de estos teólogos: la vinculación de la salvación de los niños al uso personal de los medios necesarios, como deducción obligada de la voluntad salvífica universal.

A la objección de que la propia salvación no puede depender de otros, damos la respuesta clásica: formaliter-C-efficienter -Sd. in parvulis-N-in adultis-it. D.-totaliter-C-partialiter-N.

2. Iluminación final (García-Plaza de San Luis)

1. — *Exposición*

El teólogo alemán H. Klee enseñaba el siglo pasado, que en el último instante de su vida Dios otorgaba a estos niños una iluminación extraordinaria y súbita, que les posibilitaba el acto de caridad perfecta y con él el bautismo de deseo y la salvación (21).

Esta tesis de la iluminación final, aplicable a los adultos, ha tenido diversos partidarios. La personalizamos, por lo que toca a los niños a quienes es imposible administrar el bautismo, en el que fué profesor del Seminario de Cuenca, Dr. García-Plaza de San Luis. Este señor fué un partidario acérrimo y entusiasta de esta iluminación final para los niños, que no pudieron ser bautizados. Su argumentación se apoyó sobre todo en la voluntad salvífica, barajada con la necesidad del bautismo en una de sus tres modalidades. Al quedar descartados por hipótesis los bautismos de agua y de sangre, Dios tiene que hacerles posible el de deseo. García-Plaza fuerza este argumento con tanto vigor, como el primero, con un lenguaje tan ardiente y acalorado, que parece un reflejo de la etapa tormentosa, que entonces vivía España (22).

Aduce un segundo argumento, basado en la manifiesta predilección de Jesucristo por los niños, a propósito de los cuales, dice sin restricciones, que de ellos es el reino de los cielos y algunas otras razones, más especiosas que convincentes, como que esos niños serían condenados sin su culpa.

2. — *Valoración*

A juicio del propio autor, su teoría no excede el grado de la probabilidad:

> "sabemos y es de fe que el bautismo *in re,* sin ningún acto por parte del niño, justifica ex opere operato; trátase por tanto, de un medio absolutamente infalible para conseguir la salvación, mientras que la solución propuesta por nosotros, no es de fe, ni puede tener más certeza que la de una deducción, que nosotros

---

(21) H. Klee, *Katolische Dogmatik.* 3, 158. Bonn, 1831.

(22) García-Plaza de San Luis Juan, *¿Existe el Limbo de los niños?,* "Revista Eclesiástica". Madrid 1936, febrero, págs. 113-155.

hagamos de las verdades reveladas. No es pues un medio absolutamente cierto, como lo es el otro; no está revelado, como lo está el otro, y por ende, el bautismo conserva toda su finalidad y utilidad, que es santificar, por lo que toca a los niños, con absoluta certeza, si se les aplica. Lo otro será o no; y aunque yo me incline por la afirmativa, no por eso adquirirá una certeza absoluta; siempre quedará, como algo, que acaso sea así, con mera probabilidad y de la cual nada dice explícitamente la revelación; lo contrario de lo que pasa con el otro medio" (23).

Esta advertencia es oportuna, porque dado el ardor polémico con que habla, parece reflejar una convicción de certeza superlativa.

Supone él que estos niños se salvarían todos:

> "Si los somete a prueba en un acto libre, se podrán salvar o condenar, aunque yo me incline a que se salvarán, porque Dios Nuestro Señor los llamaría quomodo scit eos congruere ut non respuant" (24).

No hay duda. Aquí el corazón le jugó una mala pasada. Si en el caso de los ángeles y de los adultos están despejadas las dos direcciones a discreción de la libre voluntad, es gratuito cerrar la una para los niños.

El sostén principal de su tesis, la voluntad salvífica de Dios, se resquebraja, por su exigencia de que estos niños han de tener en su mano la salvación. Pueden aplicarse aquí las observaciones del apartado precedente. Los demás argumentos, menos consistentes que el de la voluntad salvífica, fueron satisfactoriamente refutados por Hilario Yaben en el juicio crítico que hizo del estudio de su amigo a continuación del mismo (25).

Esta doctrina de la iluminación final de los niños, y si se quiere extender, de los adultos, no ha sido condenada directamente desde su formulación por Klee hasta nuestros días. Es una doctrina simpática y atrayente; pero será verdad. Está falta de apoyo en la tradición. Pide un milagro grande y continuamente repetido, sin motivo suficiente para afirmar su existencia, puesto que las razones teológicas en que se apoya, parecen insuficientes para tanto. Al menos así las vemos nosotros.

Por añadidura nos parece incompatible con los documentos del Magisterio. Estos documentos han expresado con la suficiente claridad la convicción de que algunos mueren con sólo el pecado original. Si fuese

---

(23) Ibidem, pág. 140.

(24) Ibidem, pág. 140.

(25) HILARIO YABEN, *Nuestro Juicio*. "Revista Eclesiástica", Madrid 1936, febrero, págs. 155-176.

cierta la teoría de los iluministas, llamémoslos así, nadie moriría con sólo el pecado original. La alocución de Pío XII dice con toda claridad que el bautismo de deseo es una puerta que no está abierta para los niños. Y el Decretum pro Iacobitis, cuando urge la obligación del bautismo, da la razón: porque es el único con que puede socorrérseles. Responder con García-Plaza que la Iglesia en esa ocasión dice que ella no tiene otro medio, pero que no niega que pueda Dios tenerle, nos parece una salida de pura argucia, que no resiste ante el ambiente histórico en que de hecho habló aquel Concilio.

3. — *Excursus sobre la opinión del P. Pacios*

Cuando estaba trazado el esquema de nuestra ponencia, apareció un estudio del P. Pacios (26). Es partidario resuelto de esta iluminación final en los niños muertos sin bautismo y en los bautizados. También en los adultos, según la lógica de algunos de sus argumentos.

Esta iluminación extraordinaria se produce por un proceso o de un modo puramente natural. En el mismo instante cronológico en que el alma deja de obrar como forma del cuerpo y antes de la separación, el alma comienza a obrar al modo angélico; se conoce perfectamente a sí misma y a Dios, como a su causa. Entonces mismo puede amar a Dios y rechazarle y es capaz de recibir la revelación necesaria para la fe, sin la cual no se puede salvar.

En el caso de los niños, que nos ocupan, si este conocimiento final y extraordinario no se produjera en virtud del referido proceso natural, tendría que darse por vía milagrosa. Así lo requiere la redención de Cristo, que murió de veras por todos y cada uno de estos niños en particular. Por cada uno de ellos en concreto. También postula la iluminación final la naturaleza de la libertad humana, que ha de fijarse con un acto propio y perfecto en su postura definitiva y perpetua, antes de pasar a la eternidad. Añade aún otros argumentos en favor de la misma tesis y contra la doctrina tradicional: los niños del limbo sentirían tristeza... en el juicio final no hay más alternativa que la de cielo o infierno... el que se condena es porque resiste positivamente a la fe.

Esperamos dar otro día una respuesta más amplia al P. Pacios. Hoy nos limitamos a sugerirle, que cuando se enfrenta con los documentos de la Iglesia, no destruye la convicción, que aquellos reflejan, en el sentido de que mueran algunos con sólo el pecado original, para cuya realidad no queda margen posible en su hipótesis. Al raciocinio

---

(26) PACIOS LÓPEZ, ANTONIO, *La suerte de los niños sin bautismo.* "Revista Española de Teología", 14 (1954) 41-57.

montado sobre la redención de Cristo, creemos verle una resquebrajadura similar al montado sobre la voluntad salvífica. La fijación perpetua de la voluntad humana en el mal es demasiado misteriosa, como para levantar sobre ella construcciones arriesgadas. Ese conocimiento natural extraordinario en el momento crítico de pasar las almas al otro mundo, le encontramos poco conforme con el sentir tradicional de la Iglesia; sentir alimentado por las propias exhortaciones del divino Maestro a la vigilancia, porque la muerte vendrá como el ladrón. Aparte de que ya no sería un acto del hombre, que es cuerpo y alma sustancialmente unidos.

3. Solidaridad universal de los hombres con Cristo y voto implícito de la Iglesia (Boudes)

1. — *Exposición*

Boudes sugirió en 1949 que se buscase la ruta de salvación para los niños, que mueren sin bautismo, a través de la solidaridad de todos los hombres con Cristo (27). Fué la de Boudes una sugerencia atrayente y razonada, que se conquistó el respeto y la simpatía aún en ambientes en que no se la aceptaba. El P. Puzo, profesor de la Universidad Gregoriana nos la presentó a los españoles con un amplio y favorable resumen (28).

Existe la solidaridad de todos los hombres con Cristo. Todos somos solidarios en Adán. Por eso nacemos con el pecado original y por eso morimos. Jesucristo es el nuevo Adán, contrafigura del primero, cabeza de toda la humanidad, a la que representa mejor y con más eficacia. ¿Puede compaginarse esta ley de la solidaridad universal de los hombres con Cristo, con el hecho de que vayan al Limbo millones de pobladores, tal vez media humanidad, y que jamás tendrán conexión con Cristo? ¿Puede decirse que la jefatura de Cristo es mejor y más eficaz que la de Adán, cuando los millones del limbo son de hecho solidarios en Adán para el pecado y la muerte y no lo son en Cristo para la redención y la vida?

Tenemos además que esos niños mueren como consecuencia del pecado original y que, según el común sentir de los teólogos, han de resucitar al fin del mundo. Su resurrección les viene a través de Cristo. Es decir,

(27) E. Boudes, *Réflexions sur la solidarité des hommes avec le Christ*, "Nouvelle Revue Théologique", 71 (1949) 589-605.

(28) Félix del Puzo, "Ecclesia", Madrid, 14 de enero de 1950; transcrito de "Orientación Catequística", de Barcelona.

que de hecho la ley de la solidaridad con Cristo les alcanza en el cuerpo. No habrá modo de que les alcance también en el alma?

En las circunstancias normales el bautismo es un medio necesario para que funcione en cada individuo la ley de la solidaridad con Cristo. Sin embargo esta necesidad del bautismo no es absoluta. Admite las suplencias del amor y del martirio. La muerte física por sí sola no es un obstáculo para el funcionamiento de esta ley. Funcionó en los niños degollados por Herodes, sin que ellos pusieran acto personal alguno. La solidaridad en Adán se impone sin intervención de la propia voluntad. ¿No se impondrá de igual modo la solidaridad en Cristo? Para que funcione la ley de la solidaridad en Cristo, se requiere ciertas condiciones. De acuerdo. Pero no las busquemos en el plano individual cuando se trata de niños, sino en el social. La Iglesia es Madre y pone cuanto está en su mano para que todos se salven. ¿No bastará un voto implícito de la Iglesia, para que funcione en estos niños sus solidaridad con Cristo? En el bautismo de agua los niños no ponen acto personal alguno. La fe de los padres y de la Iglesia suple su impotencia. Tampoco ponen acto personal en el bautismo de sangre. Les basta morir por Cristo. El odio del perseguidor les da con la muerte una solidaridad real y salvadora con el Redentor. ¿No bastará también que la Iglesia supla en el plano social con un voto implícito el acto que los niños son incapaces de realizar en el plano individual? Este voto implícito de la Iglesia sería la condición previa para el funcionamiento de la solidaridad con Cristo y mediante ella de la salvación de los niños que mueren antes del bautismo.

2. — *Valoración*

Todos somos solidarios en Adán. Por eso nacemos con el pecado original y por eso morimos. Tenemos también todos *de iure* cierta solidaridad con Cristo: Somos consanguíneos suyos. Murió por todos. A todos nos mereció la salvación y las gracias necesarias para conseguirla. Lo importante sin embargo está en saber cómo funciona de hecho en cada individuo esta solidaridad universal. Para ello vendrán bien las siguientes acotaciones.

Primera: La solidaridad con Cristo no exige que se salven todos los que cayeron en Adán. Para admitir esto sin reserva alguna, basta recordar a los hombres, que van al infierno. Estos se condenan. No van al cielo. Es cierto que por el mal uso de su libertad; pero es claro que la solidaridad con Cristo es compatible con la quiebra de la misma, de forma que de hecho resulta ineficaz para muchos, que vivieron la eficacia de su solidaridad con Adán.

Segunda: Esta insolidaridad de hecho puede darse también, sin necesidad de que intervenga un acto libre del individuo, con el que libremente la rechace, no obstante la solidaridad en Adán. En otros términos: se puede ser solidario de hecho en Adán para el pecado y la muerte, sin serlo en Cristo al mismo tiempo para la gloria: el niño, momentos antes de ser bautizado, tiene esa solidaridad en Adán, sin que todavía la tenga con Cristo.

Tercera: La solidaridad real y efectiva con Cristo admite grados. Puede el hombre estar en posesión de esa solidaridad con Cristo, pero en un grado insuficiente para tener derecho a entrar en la gloria: el católico adulto, mejor aún el sacerdote, puede tener con Cristo la solidaridad real que confieren el carácter del bautismo, de la confirmación y del orden, de las virtudes infusas, fe y esperanza y la acción de las gracias actuales. Y sin embargo a pesar de toda esta solidaridad real, se condenará, si muere en pecado, porque le falta la unión por la gracia y la caridad.

Supuestas estas tres acotaciones, podemos estampar la siguiente conclusión: todo niño al ser concebido, está desprovisto de la gracia. Para salvarse necesita adquirir la gracia. La ley de la solidaridad con Cristo, no basta por sí sola, para comunicarle la gracia automáticamente. Por tanto, la solidaridad con Cristo no es suficiente por sí sola, para introducir al niño en la gloria.

Cristo vinculó la colación de la gracia a unos medios determinados sin cuya utilización no se puede poseer la gracia que El nos mereció sobreabundantemente y por lo mismo el cielo permanece cerrado. Es cierto que un voto implícito de la Iglesia, tal cual Boudes le propone, *puede ser* un requisito previo y suficiente para que Dios infunda la gracia en el alma de los niños. ¿Pero es así de hecho? Esto pertenece a las determinaciones libres de Dios, cuya realidad hay que demostrar a base de datos positivos. Esto es algo, que tan sólo la revelación nos puede atestiguar. Ahora bien. La Iglesia es la maestra de la revelación. La Iglesia tiene la misión de comunicar la gracia a los hombres. La Iglesia la está comunicando sin cesar a estos millones y millones de niños... Y la Iglesia es ignorante de esta magna tarea salvadora, que realiza en todos los instantes. ¿No parece esto un poco excesivo?

Si examinamos esta doctrina a la luz del Magisterio, tampoco la vemos muy conforme. La Iglesia dice en el Decretum pro Iacobitis, que el bautismo de agua es el único remedio para estos niños. La Iglesia ha explicado con suficiente claridad su convicción de que algunos mueren con sólo el pecado original. Esto no es posible si es verdadera la sugeren-

cia de Boudes. Además choca de plano con el espíritu del tercer canon del referido Concilio cartaginés.

Por añadidura esta doctrina nos lleva a destruir la eficiencia práctica del bautismo en la suscepción real del sacramento. Cuando el pecador se acerca a la penitencia, después de un acto de perfecta contrición, la absolución encuentra ya al alma en estado de gracia. Según la teoría de Boudes, la Iglesia hará sin cesar este voto salvador, puesto que continuamente hay niños, que le necesitan. Este voto de la Iglesia justificará en cada momento a todos los niños necesitados, es decir, a todos los no bautizados. Más aún, esto mismo nos lleva a afirmar la justificación de todos los niños en el primer instante de su concepción, o al menos en el segundo. Y sin embargo la fe dice, que el bautismo borra el pecado original e infunde la gracia de la regeneración a los niños en el momento mismo de la suscepción real. Restringir la eficacia justificadora del voto implícito de la Iglesia a los casos en que sea imposible la administración del bautismo, cae dentro del campo de las posibilidades. Sostener que de hecho es así, es una afirmación gratuita y contraria al caso paralelo: en la penitencia no hay semejante restricción. La contricción perfecta justifica siempre, lo mismo cuando la suscepción real del sacramento va a ser después posible, que cuando no lo va a ser.

A lo de la resurrección corporal de estos niños, damos la respuesta escalonada que sigue: puede darse la resurrección corporal de los hombres por su solidaridad con Cristo, sin el complemento de la salvación eterna. Los réprobos resucitarán por efecto de su solidaridad con Cristo y sin embargo quedarán excluídos de la bienaventuranza. Es dogma de fe.

En segundo lugar, la resurrección corporal de estos niños, es un arma de doble filo: puede orientarse, como hace Boudes. Si la solidaridad con Cristo repercute en sus cuerpos, ¿no se extenderá también a sus almas? Puede orientarse también en sentido contrario. Puesto que su resurrección corporal es efecto de la solidaridad con Cristo, en absoluto tenemos ya salvada esta ley de la solidaridad, puesto que ya tienen estos millones de seres humanos alguna conexión con Cristo. No obsta que sea una solidaridad incompleta. Puesto que esta ley admite diversidad de grados en su realización. Tantos por ejemplo, como van desde la Santísima Virgen al católico, que se condena.

La respuesta directa y adecuada la formulamos, como sigue: los niños muertos sin bautismo, al igual que los condenados, resucitarán porque tienen una solidaridad real con Cristo en los bienes de la naturaleza. No resucitarán para ser partícipes suyos en los bienes de la gloria,

porque cuando pasaron a la eternidad, al finalizar su estado de vía, no eran solidarios con El en los bienes sobrenaturales de la gracia.

Boúdes se apoya en los numerosos textos de San Pablo, que rezuman universidad y presentan a Cristo como cabeza de toda la creación y de todos los hombres en particular. En respuesta general, diremos, que los textos, bien escogidos por cierto, fundan cierta presunción, sin llegar a ser aodíctico. Ninguna tiene fuerza suficiente, para saltar por encima de la distinción clásica: *quoad destinationem et suficientiam - C - quoad efficientiam - N -*. La redención, que fué universal, requiere una aplicación concreta a cada individuo. Y la aplicación individual exige la utilización de los medios determinados por Cristo, sin los cuales la redención es para los individuos prácticamente infecunda.

Por vía de ejemplo analicemos el texto más caracterizado de todos los de San Pablo. Es el de Rom. V, 12-21. Tiene especial relieve el versículo veinte: *ubi abundavit delictum superabundavia gratia.* Aquí se enseña la jefatura universal de Cristo sobre todos los hombres con una supremacía y una eficiencia mayor que la de Adán. Estas propiedades no parecen verificarse, si todos caen en Adán y no todos renacen en Cristo.

Vayamos a título de respuesta esquemática, las siguientes observaciones: A propósito de los hombres, nunca puede Cristo superar en número a Adán. A lo sumo puede llegar a vivificar a todos los muertos en Adán. Es decir en número a lo más que puede llegar con Adán es a un empate. En realidad, queda por detrás puesto que de hecho se han de condenar muchos hombres. En Adán, agreguemos, perdimos los dones preternaturales, que Cristo de momento no nos ha devuelto. Esto basta ya para frenar algunas deducciones, que pueden ser precipitadas. Hay razones, que bastan para salvar la verdad del texto paulino y justificar lo del *superabundancia.* Por ejemplo: Adán nos trasmite el pecado original. Cristo nos perdona el original y los personales, graves y leves. Adán era un Hombre, Cristo Dios. Cristo dió una satisfacción superior a la que era de estricta justicia. Sufrió más de lo que la deuda requería por sí sola... fundó la Iglesia, se quedó en la Eucaristía, etc. Resumiendo: para salvar la verdad de lo que dice San Pablo no es preciso que se perdone el pecado original y se infunda la gracia a todos los que cayeron en Adán.

Para la solidaridad con Adán y con Cristo, se requieren en cada individuo la verificación de las condiciones precisas: todos somos de hecho solidarios en Adán, porque en todos se cumple la condición necesaria, que es proceder de él a través de la generación. En cambio no somos todos de hecho solidarios con Cristo y menos aún en el grado ne-

cesario para salvarnos, porque no en todos se cumplen las condiciones que él estableció para el funcionamiento de nuestra solidaridad con El.

Es decir. Tampoco nos convence la sugerencia de Boudes sobre una ruta de salvación para los niños muertos sin bautismo, a través de la solidaridad universal de los hombres con Cristo y un voto implícito de la Iglesia.

4. La fe de los Padres (Heris, O. P.)

1. — *Exposición*

El P. Heris, O. P., nos ha traído una como reivindicación de la tesis de su hermano en religión, el Cardenal Cayetano (29). Comienza su estudio con un resumen de la enseñanza oficial de la Iglesia, para sentar esta conclusión: el bautismo de agua es necesario para la salvación de los niños. No ha de omitirse bajo ningún pretexto, sobre todo cuando hay peligro de muerte. Pero ¿no habrá otro camino cuando el bautismo sea imposible?

El caso de los niños muertos en el seno de sus madres no está incluído en los documentos pontificios. Jamás se ha definido que no hay un medio de salvación para ellos. Es este un punto, que sólo podrá deducirse, como conclusión teológica, a partir de la enseñanza general de la Iglesia. Estudia la tesis de Cayetano y su historia en Trento, donde no fué condenada. Añade más. La teología sacramentaria no hubiese sabido qué oponer a la tesis de Cayetano. Al contrario, la teología sacramentaria y en especial la de Santo Tomás nos llevan a admitir la posibilidad de salvación para esos niños, gracias a la fe de sus padres.

La idea central de Heris es la vinculación entre la fe y los sacramentos. Como secuela obvia de la disputa con los protestantes, los teólogos católicos han insistido en el aspecto institucional y ritual de los sacramentos, contra la afirmación protestante de la justificación por la fe. Mas la doctrina tradicional y en especial la del Doctor Angélico, ponen de relieve la estrecha solidaridad entre la fe y los sacramentos. Solidaridad, que podemos resumir en las siguientes proposiciones:

Es la fe la que da al sacramento todo su valor.

Esta fe puede ser simplemente la fe de la Iglesia.

En el bautismo de los niños, la fe de la Iglesia y la fe de los padres, en cuanto que son miembros de la Iglesia, confiere al bautismo su valor de sacramento.

---

(29) Heris, O. P., *Le salut des enfants morts sans baptême*, "Maison-Dieu", 1947, págs. 86-105.

En el bautismo de deseo, la fe viviente basta para santificar al alma, sin la suscepción real del sacramento visible.

En el Antiguo Testamento, bajo la Ley Mosaica y entre los gentiles bajo la Ley Natural, bastaba la fe de los padres para la justificación de los hijos. ¿No habrá de bastar esta misma fe en el Nuevo Testamento, cuando es en realidad una fe más perfecta?

Los sacramentos son un acto de Dios, que nos da la gracia por un rito. Y son también por parte del hombre un acto de fe expresado por el mismo rito. Recuérdese cómo en el bautismo se exige al padrino que haga los actos de fe en nombre del bautizado. Dios da la gracia a través del sacramento, sólo cuando el hombre se entrega a Dios por la fe. Sin la adhesión, generosa y libre de una fe viviente, el rito sacramental, aplicado con la más escrupulosa exactitud, se reducirá a un gesto vacío y muerto. "sunt autem sacramenta quaedam signa protestantia fidem, qua iustificatur homo... (30). Virtus Cristi copulatur nobis per fidem... virtus sacramentorum, quae ordinatur ad tollenda peccata, praecipue est ex fide passionis Christi" (31). ¿Por qué no han de justificarse los niños por medio de la fe de sus padres, cuando no se puede administrales el sacramento, una vez que la eficacia del sacramento se deriva de la fe y en realidad la fe de los padres bastaba para justificarlos en el tiempo que precedió a la promulgación del Evangelio?

2. — *Valoración*

De todos los conatos, que han surgido, para declarar el cielo abierto a los niños muertos sin bautismo, el del P. Heris es el que menos choca con los datos del Magisterio, por dejar el camino expedito para la muerte de niños con el pecado original: serían aquellos, que saltaran a la eternidad sin el bautismo de agua, de sangre y de deseo, este último a cargo de sus padres. Verdad es que omitimos algunos reparos que pueden hacérsele a base de los referidos documentos, por ejemplo del Decretum pro Iacobitis. Prescindiremos de ellos. Nos parece que podemos permitirnos ese lujo con el P. Heris.

Esta hipótesis de Heris es muy conforme con la dependencia real, que tienen los niños respecto de sus padres en el orden natural y en el sobrenatural. También es de alabar el relieve que da a la fe dentro de la teología sacramentaria y a la conexión particular, que señala entre la fe y el bautismo, llamado oficialmente el sacramento de la fe.

(30) III, q. 61, a. 4.
(31) III, q. 62, a. 5 ad 2um.

Creemos sin embargo que el P. Heris exagera la importancia de la fe. Téngase en cuenta, que un ateo adulto puede ser ministro válido y lícito del bautismo. Si para ello precisa tener intención de hacer lo que hace la Iglesia, no es tanto por imperiosa exigencia de la fe, cuanto porque necesita ser ministro de Cristo y no lo es sin esta intención. Al resaltar la importancia de la fe, parece disminuir la importancia propia del rito sacramental, que también tiene la suya, hasta el punto de conferir la gracia ex opere operato, con precisión e independencia de las obras y méritos del ministro y del sujeto que le recibe. Si se requieren por parte de ambos ciertas disposiciones, es a título de condición previa, para que el rito ejerza su virtualidad. Además en la tesis del P. Heris no aparece clara la distinción entre los sacramentos de ambos Testamentos.

Es también oportuno puntualizarle al P. Heris, tan optimista en la eficacia de la fe, que en el bautismo de deseo, no es propiamente la fe, sino la caridad, la que justifica. Sin el amor, la fe, por muy perfecta que sea, no incluye el voto del bautismo. Este es el sentir común de la teología sacramentaria y también de Santo Tomás, en quien el P. Heris pretende apoyarse. "Alio modo potest sacramentum baptismi alicui deesse re, sed non voto; sicut cum aliquis baptizari desiderat, sed aliquo casu praevenitur morte, antequam baptismum suscipiat; et talis sine baptismo actuali salutem consequi potest, propter desiderium baptismi, quod procedit ex fide per dilectionem operante, per quam Deus hominem interius sanctificat, cuius potentia sacramentis visibilibus non alligatur" (32).

La doctrina de Santo Tomás aducida por el P. Heris es verdadera, pero incompleta. Basta leer la cuestión 68 de la tercera parte de la Suma, para ver cómo piensa el de Aquino. Son numerosas las citas bibliográficas, que podíamos hacer, pero nos juzgamos dispensados, porque nadie, ni siquiera el P. Heris, dudará sobre la doctrina explícita de Santo Tomás sobre el punto, que estudiamos. Al padre Heris le parece que los principios de Santo Tomás llevan a su teoría. Nos limitamos a responderle con la negativa, sin justificarla más que en un motivo extrínseco y es el de que la falta de consecuencia lógica, no es por cierto característica del Doctor Angélico, el cual saca de sus principios unas conclusiones, que no son las de su discípulo y hermano Heris.

Heris, con un sentido de cautela y moderación, que le honran, dice que corresponde a la Iglesia pronunciar en favor o en contra de su opinión la palabra definitiva, sin adoptar él una postura tajante. Por

(32) III, q. 68, a. 2.

nuestra parte juzgamos además de todo lo expuesto, antes de que la Iglesia pronuncie esa última palabra, que los principios manejados por Heris, si no se les pone una limitación arbitraria, nos llevan por su fuerza lógica, a la justificación de los niños en el primer instante de su concepción. Es un razonamiento similar al expuesto en el apartado precedente a propósito de la solidaridad de Boudes. En efecto. Si la fe de los padres, puede justificar a los niños en el seno materno, esta fe tendrá siempre la misma eficacia. Podrá justificarlos la víspera de su bautismo, con lo que no sería el sacramento en la suscepción real, el que borraba el pecado original e infundía la gracia. Por ser siempre la misma la eficacia de la fe, puede justificarlos tan pronto como han sido concebidos. O sea en el primer instante de su ser, o si no en el segundo.

Esta fe de los padres valió para la justificación de los niños antes de la promulgación del Evangelio, con la circuncisión y con el *remedium naturae.* Esta fe de los padres podría por tanto bastar también en el Nuevo Testamento. ¿Qué decir? Poder bastar es una cosa. Bastar de hecho es otra. ¿Que esta fe puede bastar? De acuerdo. ¿Que basta de hecho? Pedimos datos positivos de la revelación o razones convincentes de que así lo ha determinado Dios. A nuestro entender, el P. Heris no aduce estos datos ni estas razones. Por tanto tampoco nos sumamos a su bondadosa posición.

5. Mulders y Sanders

1. — *Exposición*

El Padre jesuíta Mulders y el franciscano Sanders han tenido también su opinión peculiar en pro de estos niños. Nos ha sido imposible en su versión original. La conocemos a través de Van Roo.

1. *La salvación es posible.* — Ambos coinciden en subrayar lo que llaman un falso supuesto en la tesis tradicional. Esta da por descontado que los hombres vienen a la existencia desprovistos de todo bien sobrenatural, cuando en realidad vienen con germen sobrenatural, que hace posible la salvación de los niños muertos sin bautismo.

Lo que podemos decir de Sanders es muy poco. Se basa en un paralelismo entre los efectos del pecado actual grave y los del pecado origi-

(33) W. A. Van Roo, *Infants Dying Without Baptismi A survey of Recent Literature and Determinacion of the State of the Question,* "Gregorianum", 35 (1954) 406-473. A quien desee hacer un estudio personal a fondo, recomendamos este amplio artículo, porque en él hallará lo más de la Bibliografía que ha salido sobre este tema.

nal. Por el pecado grave perdemos la gracia y la caridad. Conservamos la fe y la esperanza. Esto mismo sucedió en el caso de Adán. Al pecar perdió la caridad y la gracia y conservó las virtudes infusas de la fe y de la esperanza, que transmitió a sus descendientes. De esta forma los niños vienen al mundo con estas dos disposiciones previas, que sumadas a la fe de la Iglesia, les posibilitan la justificación antes de pasar a la eternidad.

Si es este el pensamiento de Sanders, cosa que no podemos asegurar, su refutación es bien sencilla. Todo lo sobrenatural nos viene a través de la redención de Cristo. Nada nos viene de Adán, como de fuente originaria.

El P. Mulders piensa como Laurenge, García-Plaza, etc., que la tesis tradicional se abraza con una contradicción, al afirmar simultáneamente la voluntad salvífica respecto de estos niños y su condenación por no haber recibido el bautismo, cosa imposible para ellos sin culpa propia. Entiende Mulders que el planteamiento del problema es el siguiente: ¿las enseñanzas de la Iglesia sobre la necesidad del bautismo cierran a estos niños toda posibilidad de salvación? Como es de suponer, él responde que no.

Una vez que la salvación de estos niños es posible; hay además motivos para pensar en que esta salvación se pueda producir? La respuesta también es afirmativa. Y la fundamenta en las cuatro razones, que siguen. La esencia del orden de la redención, en el que la gracia es más fuerte que el pecado. La necesidad absoluta del bautismo sacramental, hace que todos los hombres nazcan con una orientación positiva hacia este signo de redención. El adulto tiene que conformarse a esa orientación positiva con su cooperación personal; el niño, desprovisto aún de vida moral propia, habrá de ser determinado por el orden de la redención. Esta probabilidad es mayor en los hijos de católicos, porque la gracia sacramental del matrimonio se orienta a la gracia regeneradora del bautismo. Estos cuatro motivos nos dan la garantía de que los niños en cuestión han de poder salvarse.

2. *Tres factores que la hacen realizable.* — Viene ahora el cómo ha de realizarse esta salvación. En este cómo, Mulders asegura que no tiene intención de separarse del tradicional sentir de la Iglesia sobre la absoluta necesidad del bautismo. Y da su explicación positiva a base de tres factores, que se conjugan entre sí para lograr el feliz resultado de una salvación posible de los niños, que hasta el presente suponíamos confinados en el limbo. Estos tres factores son la redención objetiva, la muerte y un voto inconsciente.

a). Redención objetiva: Es decir; el hombre brota a la existencia enraizado en el orden sobrenatural. Todo el mundo fué bautizado en germen en Cristo, cuando murió en el Calvario. Esto supone una transformación antecedente y esencial del hombre, que le viene de Cristo y le transforma en Cristo, presente real aunque incompletamente en el hombre que no ha llegado a una libertad consciente. Esta transformación que le viene por Cristo, supone una orientación sobrenatural de los poderes del hombre, o sea una transformación sobrenatural del entendimiento y de la voluntad. Transformación en las dos facultades, que no merece el nombre de dos virtudes infusas, porque no llega a tanto; ni es propiamente algo actual en el niño, porque el niño es incapaz de actos personales. Con el buen uso de esta transformación sobrenatural, el niño podrá salvarse, aun cuando no reciba el bautismo de agua.

b) La muerte: La muerte no es el único momento para la salvación de estos niños, pero tiene en ella su importancia especial. El instante de la muerte es el decisivo para la elección definitiva, respecto del último fin. Desde la muerte de Cristo, la muerte tiene carácter redentor. La muerte no es un sacramento, pero cada sacramento encuentra en ella su último sentido, porque entonces comienza el principio de la plena revelación de los misterios de la gracia, que duermen escondidos en las figuras sensibles de los sacramentos de esta tierra.

c) Voto inconsciente del bautismo: Este tercer factor es el elemento decisivo en la explicación positiva del P. Mulders. La Iglesia habla de un voto inconsciente, que impulsa hacia ella, a quienes están fuera.

> "... eos singulos universos amantissimo animo invitantes, ut internis divinae gratiae impulsionibus ultro libenterque concedentes, ab eo statu se eripere studeant, in quo de sempiterna cuiusque propia salute securi esse non possunt; quandoquidem, etiamsi inscio quodam desiderio ac voto ad mysticum Redemptoris Corpus ordinentur, tot tamen tantisque caelestibus muneribus adiumentisque carent, quibus in Catholica solummodo Ecclesia frui licet" (34).

Al parecer habla de los adultos. Pero en realidad habla de los hombres sin especificar y los niños también son hombres. Con este voto inconsciente los niños pueden hacer buen uso de la transformación sobrenatural de su inteligencia y voluntad, que tienen en virtud de la redención objetiva y en consecuencia son justificados y se salvan. ¿Quiénes y cuántos hacen en concreto este buen uso? No lo sabemos, como tampoco sabemos cuántos y quiénes se salvan o se condenan.

(34) Pío XII, "*Mystici Corporis*", AAS., XXXV (1943), pág. 243.

2. — *Valoración*

¿Qué pensar de la opinión del P. Mulders? Adelantamos no estar seguros de haber penetrado con certeza en su médula. Por su parte él ha prometido perfilarla más y todavía no lo ha hecho. Tampoco estamos decididos a sumarnos a su parecer. Dice que no quiere salirse de la doctrina tradicional de la Iglesia sobre la necesidad del bautismo, pero le será difícil demostrar que ese voto inconsciente de que habla la *Mystici Corporis* y del que intenta sacar tanto partido es el voto del bautismo, tal cual le han entendido siempre la Iglesia y los teólogos. Eso aparte de que es claro que la Encíclica habla de los hombres con referencia clara a los adultos y no a los niños. Además cómo puede haber buen o mal uso del medio de la salvación, es decir, de esa transformación sobrenatural de la inteligencia y de la voluntad, por parte de unos niños, que según supone el propio Mulders, son incapaces de actos personales. Si añadimos que todo cuanto dice acerca de la redención objetiva tal como él la entiende, es del todo gratuito, creemos justificada nuestra actitud de disconformidad con el P. Mulders.

CONCLUSION

Es muy sencilla. Todos estos esfuerzos actuales en pro de los niños que mueren sin el bautismo, no parecen alcanzar la consolidación suficiente. La tesis tradicional, invariable siempre en su aspecto negativo, por el que los excluye de la bienaventuranza, cuenta a nuestro parecer con más garantía de acierto y en ella permanecemos. Seguimos pensando que los niños del limbo son felices en el grado, que reclama su naturaleza racional. Esta felicidad sin embargo reviste objetivamente un carácter de pena y de condenación, porque supone la privación de la superior bienaventuranza sobrenatural a la que estaban destinados.

La vida sobrenatural se les frustra por una mala pasada de las causas segundas, lo mismo que se les frustra la vida natural. No sentimos el más mínimo remordimiento por nuestra postura antiinfantil. Aceptamos lo que nos parece determinado por Dios. Pero sabemos también que si de hecho Dios tiene determinado que se salven por una vía desconocida hasta el presente o por alguna de las rastreadas por estos autores, no han de dejar de salvarse, por mucho que los teólogos disientan.

BASILIO DE SAN PABLO, C. P.
Secretario de la Sociedad Mariológica Española

HACIA UNA SOTERIOLOGIA ANTROPOCENTRICA

SUMARIO

INTRODUCCION

LA formulación de "Hacia una Soteriología antropocéntrica" podría cambiarla, sin sacrificar el contenido formal de este estudio por "Hacia una Soteriología humanista".

Es evidente que vivimos en una era humanista, o más bien, las últimas consecuencias de una era humanista.

Lo que comenzó en el siglo XV por culto exagerado de los valores humanos de la antigüedad clásica, derivó en el siglo XVI, con el protestantismo, en emancipación de la autoridad religiosa constituída por Dios, en los siglos posteriores, con el racionalismo, en exaltación de la razón como única medida del conocimiento y norma suprema de la moral, y finalmente en nuestros días, con el existencialismo, en la sustitución de Dios por el hombre, reconocido como el supremo valor trascendente.

A pesar de que el humanismo semeje haber recorrido todo su camino, decía no hace mucho el actual Pontífice: "El humanismo está hoy a la orden del día" (1). Más recientemente declaraba el Episcopado francés: "El peligro más grave de nuestra civilización es *el humanismo ateo,* que considera que el hombre no es verdaderamente hombre, sino cuando constituye el valor supremo de sí mismo" (2).

Los teólogos no podemos sustraernos a estas corrientes del pensamiento moderno. Puesto que el humanismo arrastra a grandes masas, es indicio de que algo de verdad, de bondad y de belleza encierra en sí

(1) Discurso del 25 de setiembre de 1949.
(2) Vd. "Ecclesia", n. 671, p. 10.

mismo. Aquí el principio de los Padres de los primeros siglos respecto al robo cometido por los filósofos y de que los despojos de los egipcios son propiedad del pueblo escogido, concretado en el célebre dicho de San Justino: "Todo cuanto ha sido dicho rectamente por otros nos pertenece a los cristianos" (3).

Por eso que, frente al humanismo ateo o racionalista, alza su bandera un humanismo no solamente cristiano, sino católico; presentando a la gracia como elevación y perfeccionamiento de la naturaleza, al cristiano como el auténtico superhombre y al conjunto de la revelación cristiana como al supremo esfuerzo de Dios para elevar y engrandecer al hombre.

También nosotros rendimos culto a los valores humanos, buscando hermanarlos con los divinos. La gracia no viene para aplastarlos, sino, cuando menos por derivación, para realzarlos. Lo sobrenatural no es en el hombre mutilación de lo natural, sino adición, que en diversos modos lo salvaguarda y encumbra.

De aquí la posibilidad de estudiar las verdades reveladas en su perspectiva de recibidas por el hombre y relacionadas con la elevación integral del hombre; o sea, desde un punto de mira humanista y en sus dimensiones humanistas.

Concretamente el misterio de la Redención mira en sus efectos inmediatos al hombre; por su lado negativo, a reparar una catástrofe sufrida por el hombre, y por su lado positivo, a la recuperación de preciosísimos bienes perdidos y a la adquisición de otros nuevos y muy preciosos.

Puesto que el humanismo ateo se emancipa de Dios y de Cristo en nombre de la grandeza óntica del hombre ¿no será posible y hasta conveniente brindarle este misterio de salvación enfocado humanísticamente y en sus proyecciones humanas, como supremo esfuerzo de Dios para elevar y dignificar al hombre?

Soteriologías teocéntricas antiguas

Cuando dirigimos una mirada de conjunto a la historia de este misterio, o si se quiere mejor, a su exposición teológica, nos encontramos con dos teorías, clasificadas como *griega* y *latina*. Se suele denominar a la primera *física* o *mística,* y a la segunda, *realista* o *jurídica*.

La impronta de la primera es eminentemente teocéntrica. La Encarnación redentora constituye un largo proceso de deificación del hombre mediante la comunicación de la vida divina del Logos.

(3) II *Apol.*, n. 10.

Faltaba hasta hace poco, según Rivière (4), un estudio particular sobre esta deificación del hombre por el Logos, según los Padres griegos. Cree lo ha realizado muy satisfactoriamente el profesor de la Facultad de Estrasburgo Jules Gross (5).

Se recogen en él los atisbos paganos de esta deificación, inspirados tal vez en los primeros libros del Antiguo Testamento, así como los primeros esbozos durante los siglos II y III de nuestra Era. El siglo IV señala muy considerables progresos, tanto a favor del esfuerzo de los Alejandrinos como de los Capadocios, para llegar a su apogeo entre los siglos V y VIII, con Cirilo Alejandrino, el seudo-Dionisio de San Juan Damasceno.

Las afirmaciones de que el Logos se ha hecho lo que somos para convertirnos en lo que es, y más concretamente, que se ha hecho hombre para deificarnos, son en ellos frecuentísimas (6).

Con este estudio, sin embargo, han quedado una vez desvanecidas las imputaciones racionalistas de que los Padres griegos atribuyen exclusivamente nuestra reparación a la Encarnación del Verbo; puesto que esos Padres dan muy particular relieve al sacrificio redentor, ofreciendo particularmente San Gregorio Nacianceno la Encarnación "como *causa remota* de la Redención" (p. 248), y San Juan Crisóstomo, como "una *condición*" (p. 257).

Lo que sí debe reconocerse dan muy escaso relieve en la acción redentora a la Sacratísima humanidad de Cristo. Por tratarse, según ellos, de una obra de deificación, cifran sus afanes en hacer resaltar que quien la realiza es el Hijo de Dios.

De modo que se echa de menos la distinción entre agente *principal* e *instrumental*, y tanto en el acto redentor como en los efectos santificadores descuella el elemento divino; por lo que bien cabe afirmar que esta teología de la Redención aparece situada como en el polo opuesto de una Soteriología antropocéntica, sin que pueda afirmarse en modo alguno sean contrarias entre sí.

La concepción *realista* o *jurídica* de los latinos comienza atribuyendo una intervención mucho mayor a la humanidad de Jesucristo. Se trata, por lo pronto, de una *curación*, donde habrá de comenzar el médico por ser el piadoso Samaritano que en la misma naturaleza que el enfermo pueda trasladar a sí la enfermedad para curarla. Cuando con San

---

(4) *Le dogme de la Rédemption dans la Théologie contemporaine*, Albi, 1949, p. 133.

(5) *La divinisation du Chrétien d'après les Peres grecs*, XXVIII-370, pp. París 1938.

(6) Pueden verse recogidas numerosas de ellas en la citada referencia de RIVIÈRE, pp. 138-139.

Anselmo llegue a tomar la enfermedad el aspecto de deuda, deberá ser el hombre quien cancele lo contraído por el hombre. Santo Tomás no hará sino recoger esa corriente del pensamiento occidental cuando escriba:

> Esse immediate Redemptorem, proprium est Christi, inquantum est homo; quamvis ipsa redemptio possit attribui toti Trinitati sicut primae causae (7).

A pesar de este empeño por hacer resaltar que quien realiza la redención es en Cristo el hombre, también la teología occidental es teocéntrica. Antes que al bien del hombre, sacarle de su miseria, sanarle de su enfermedad y procurarle los bienes celestiales, mira al bien de Dios; a la desaparición del desorden que representa ante El el pecado, a reparar el honor lesionado, a pagar la deuda con el Cielo contraída.

No deja de ser curioso que mientras según Henri Bremond la espiritualidad antigua aparece antropocéntica, la Soteriología se nos ofrece como teocéntica. Según este ilustre investigador, entre las frases, "nosotros somos para Dios", y "Dios es para nosotros", o el Sumo Bien capaz de llenar todas nuestras aspiraciones, en la antigua mística cristiana ejerce mayor influjo la segunda. Descubre sintetizado este antropomorfismo en las frases de San Agustín, *fecisti nos Domine ad te et inquietum est cor nostrum donec requiscat in te*, y, *tibi, o anima, non sufficit nisi qui te creavit.* Fenelón representaría en el siglo XVII el teocentrismo, con el amor desinteresado, y Bossuet, el antoprocentrismo, en numerosas obras. Berulle vendría a representar con su espíritualidad trinitaria el teocentrismo de los tiempos modernos (8).

Soteriologías antropocéntricas modernas

Conocida es la división de la historia del dogma de la Redención en tres períodos hecha por Sabatier: el primero, que se nos ofrece como presidido por la noción mitológica del pago de un rescate a Satanás; el segundo, dominado por el concepto jurídico de una satisfacción ofrecida a Dios, y "el tercero, o moderno, caracterizado por el esfuerzo del pensamiento cristiano por recoger e interpretar la salud religiosa como un acontecimiento esencialmente moral, que se desarrolla, no ya en el cielo, sino en la conciencia" (9).

---

(7) 3, q. 48, a. 5.
(8) *Histoire du sent. relig. en France*, t. 3, cap. 2.
(9) *La doctrine de l'expiation et son évolution historique*, París 1903, pp. 90-91.

Donde invoca el "pensamiento cristiano", entendemos nosotros, como es natural, el "pensamiento racionalista".

Ese proceso desarrollado exclusivamente en la conciencia humana, para muchos racionalistas estará todavía relacionado con el sentimiento del pecado; mientras que para otros muchos, aparece enteramente independiente de él.

Schleiermacher nos habló ya de una conciencia en nosotros: "la conciencia de Dios", por la que nos sentimos dependientes de la divinidad, y "la conciencia sensible", que nos pone en contacto con el mundo exterior. La finalidad de la religión será subordinar la segunda a la primera, objetivo que únicamente se consigue en el cristianismo, al resolver nuestro dualismo interior por el influjo externo de Jesucristo. Realizada plenamente en sí mismo la conciencia divina, vino a ser nuestro Redentor, por el auxilio exterior que nos presta a cada uno de los suyos para realizarla en nosotros mismos (10).

Dejemos a un lado el que ese sentimiento del pecado, que para muchos, como para Schleiermacher, es todavía un sentimiento religioso, para otros muchos, como H. Hartmann, es únicamente *moral* (11), y para otros ya a última hora, mucho más numerosos, como Freud, no trasciende del orden patológico; sentimiento del que procura curarle la psicoanálisis (12).

No tenemos por qué referirnos particularmente a estos dos últimos grupos, bastando consignar a nuestro respecto que la redención expuesta por Schleiermacher es eminentemente antropocéntrica, por mirar exclusivamente al bien del hombre.

Dígase otro tanto de las restantes exposiciones racionalistas, en las que se comienza rechazando, como Socino, las dos verdades fundamentales de la divinidad de Jesucristo y el pecado original. Jesucristo es nuestro Salvador en cuanto nos ofrece en su vida un acabado dechado de perfección moral y en cuanto nos alienta con su muerte a cuantos heroísmos pueda reclamarnos el severo cumplimiento del deber.

---

(10) F. BONIFAS, *La doctrine de la Rédemption dans Schleiermacher,* París 1865, pp. 37-45.

(11) *Ethik* 1926, p. 745, ap. EUGENIO WALTER, *El sello de la reconciliación,* Barcelona, 1953, p. 25.

(12) Con referencia a sus teorías sobre este punto ha escrito recientemente el Padre GEMELLI: "Obra bien el psicoanalista cuando intenta liberar al paciente del "sentimiento patológico" de la culpa, pero nunca puede liberarlo de la conciencia del deber violado. Aquí Freud confunde un sentimiento patológico y morboso con un juicio: liberar el hombre de aquél es curar a un enfermo; desligarlo de ésta es deshumanizarlo y arrebatarle lo más sagrado: la propia personalidad moral" (Vd. "Ecclesia", n. 676, p. 15).

El humanismo meramente teísta no tendrá reparo en aceptar esta soteriología, en la que no se apunta a otros bienes ni fines que los meramente humanos. Incluso cabe ella dentro del humanismo ateo, desde el momento en que Cristo no es Dios ni incluye en su noción una semejante redención la idea de un Ser trascendente.

Algunas previas salvedades y precisiones

Puesto que en los momentos actuales se nos habla de un humanismo, de un existencialismo y hasta de conatos por un comunismo católico, se nos plantea la cuestión de si cabe el enfoque de nuestros dogmas desde un punto de vista genuinamente humanista.

Recordaréis se discutió en varias de nuestras Semanas la posibilidad de vaciar la expresión conceptual de nuestros dogmas sobre los moldes de alguna de las filosofías en boga, tal y como Santo Tomás lo hizo sobre la filosofía aristotélica. La respuesta fué que cabe realizarlo, siempre que los fundamentos de esa filosofía sean verdaderos; pero que si comienzan siendo tan falsos como el subjetivismo kantiano, el idealismo hegeliano o el materialismo marxista, todo intento a este respecto viene abocado al fracaso.

Refiriéndonos concretamente al misterio de nuestra reparación por la Pasión de Jesucristo ¿cabe una Soteriología antropocéntrica? Entiendo por Soteriología antropocéntrica aquella donde se estudia la Pasión de Cristo como encaminada directa e inmediatamente a la dignificación, elevación y glorificación del hombre, o si se quiere en una fórmula concreta, al bien del hombre.

Que de la Pasión de Cristo se derive un positivo y hasta el máximo bien del hombre, no ofrece dificultad alguna entre teólogos católicos. Se indaga si, cual la estudió preferentemente la teología oriental como obra realizada por Dios y ordenada a la deificación del hombre, y la teología occidental como realizada por el Hombre-Dios para aplacar la ira divina y ofrecer al Cielo una condigna satisfacción por los pecados del mundo, cabe estudiarla como realizada por el Hombre-Dios, mirando primariamente a sanar, elevar y dignificar nuestra condición humana en todo el conjunto de sus valores. Creo que bien merece la pena de intentar esclarecerlo, precisamente por vivir en los actuales momentos una fase humanista de la Historia.

Rivière y Richard (13) abrigaron la esperanza de que al pie de la cruz se verificaría la suspirada unión de todas las confesiones cristia-

(13) *Le dogme de la Rédemption dans...*, pp. 77 y 507; *Le dogme de la Rédemption*, París 1923, p. 144.

nas con la Iglesia católica. Recientemente han intentado los Padres Montcheuil (14) y Hamman (15) ofrecer una exposición de este misterio que apenas choca con la mentalidad racionalista; eliminando singularmente de ella la noción tradicional de *satisfacción,* tan repulsiva al humanismo de nuestros días. Ese intento aparece denunciado y condenado en la *Humani generis* (16).

No creo que por semejante condenación hayan de desalentarse los teólogos ante cualquier intento por elaborar una exposición de la doctrina soteriológica de la Iglesia en la que, por hacerse resaltar mejor los valores humanos, se descubra una mayor adaptación que en las anteriores a la mentalidad humanista de nuestros tiempos.

Presupuesto que la Redención viene a ser reparación del pecado, así como en el estudio del pecado nos es dado fijar preferentemente la atención en su realidad ontológica-moral, en su relación a Dios o en su relación al hombre, otro tanto cabe hacer en el estudio de su reparación; que sin negar ninguno de sus valores sobrenaturales, cabe preferentemente estudiarla, tanto en sí misma como en relación a Cristo que la realiza, a Dios que la dispone y a quien glorifica, y al hombre, que de ella se aprovecha y al que eleva y dignifica.

Sobre esto último trato de llamar la atención en este estudio, dividiéndolo en dos partes: *posibilidad* y *conveniencia* de una Soteriología antropocéntrica.

I

POSIBILIDAD DE UNA SOTERIOLOGIA ANTROPOCENTRICA

La cuestión de la posibilidad de una Soteriología antropocéntrica aparece subordinada a estas otras dos cuestiones: 1.ª La posibilidad de un humanismo cristiano. 2.ª La posibilidad de recoger en ella todo el contenido de la doctrina revelada.

1. Posibilidad de un humanismo cristiano

a) Los negadores

Niegan hasta la posibilidad de un humanismo cristiano cuantos aceptan la definición que dan de él los corifeos del humanismo ateo.

(14) *Leçons sur le Christ,* París 1949.

(15) *La Rédemption et l'histoire du monde,* París 1947.

(16) Denuncia el Papa que en la "Teología nueva", *pervertitur notio satisfactionis a Christo pro nobis exhibitae.*

Ese humanismo comienza por eliminar a Dios para colocar en su trono al hombre. "Humanismo—ha definido Sartre—es una teoría que toma al hombre como fin de sí mismo y como el supremo de todos los valores". Hemos visto que una parecida definición nos ha dado el Episcopado francés del humanismo ateo.

El señor Paniker, cuyo artículo sobre la materia tanta resonancia alcanzó años atrás (17), acepta esta definición como única y definitiva, por lo que nada extraña repudie hasta el mero intento de hablar de un humanismo cristiano.

> "Cualquier humanismo—escribe—no sólo connota un interés por todo lo humano, sino que postula, de una manera o de otra, la primacía del hombre y su posición central, para nosotros, en el universo del ser" (p. 169).

De aquí sus deducciones:

> "El cristianismo... es incompatible con el destilado humanístico común a los distintos humanismos" (pp. 165, 166). "Le ley de la cruz, escándado para los judíos y necedad para los griegos, es irreductible a todo humanismo" (p. 167). "¿Por qué hay que llamar "humanismo" a una doctrina que defiende esencialmente que el hombre no se basta a sí mismo, que la naturaleza está caída, que la razón debe someterse a la fe y la voluntad a la Revelación? ¿Qué tiene que ver con el humanismo una concepción de la vida que proclama bienaventurados a los pobres, a los que lloran, sufren y son perseguidos? ¿Qué significa el humanismo en una tesis que defiende que el hombre debe negarse a sí mismo y coger su cruz, que afirma la necesidad de trasformarse en Dios hasta conseguir la unidad con El? No parece sino que el humanismo cristiano se avergüence y tenga respetos humanos del hecho máximo del cristianismo en la tierra: la muerte de Cristo desnudo en una cruz, condenado por la legítima autoridad civil y religiosa" (p. 184).

Para el humanismo ateo no existen valores trascendentes; el hombre no tiene lazos de dependencia con ningún otro ser a él superior; de nadie necesita; no arrastra morales hereditarias, y el mero hecho de hablar de relaciones con algún ser a él trascendente constituye una ofensa a su dignidad, y si al fin palpa su imperfección e inconsistencia, no

---

(17) *El cristianismo no es un humanismo*, en "Arbor", febrero de 1951. Véanse algunas referencias sobre el eco que encontró dicho artículo en otro del Padre E. GUERRERO apareció en "Razón y Fe", junio 1951, bajo el título, *Sobre humanismo cristiano y libertad religiosa*, p. 622.

le queda otro recurso que angustiarse ante la nada que inexorablemente le va tragando y en la que al fin habrá de quedar sumergido.

Incluso se da ya en la enseñanza y propaganda del humanismo ateo una exaltación del hombre que nos permite hablar de una "mística del humanismo". Escribe Michel Corrouges:

> "Por muy insensata y flasfema que pueda parecer la idea de la divinización del hombre fuera de la religión y hasta en el ateísmo, y por blasfema que pueda ser la expresión es preciso reconocerle, desde luego, una grandeza y verdad profundas" (18).

Comprueba diversas actitudes de filósofos y literatos en este afán por divinizar al hombre, comprobando su punto de arranque en Hegel, a quien llama *panteísta*, que con su panlogismo extraño quiso escalar el cielo. Al Dios Encarnado opone Hegel un hombre divinizado. Esta subversión de los misterios es al mismo tiempo la clave de la mística hegeliana y de todo el prometeísmo moderno (p. 21). Nada extraño que el hegelismo haya venido a ser

> "el viraje en redondo de la evolución que conduje desde el misticismo cristiano hasta el misticismo anticristiano. Su desnaturalización del cristianismo parece la clave esencial de los desarrollos ulteriores del pensamiento rebelde" (19).

Ya con anterioridad nos había hablado Pío XI de un "cierto falso misticismo", característico del comunismo, con el que fanatiza a las masas, empujándolas hacia una redención económica y social en pugna con la redención en el plano de lo sobrenatural predicada por el cristianismo (20).

Claro está que dentro de ese humanismo cerrado y rabioso no cabe una exposición aceptable del misterio de nuestra salvación por la Pasión de Jesucristo. Desde el momento en que rechaza la idea de un Dios personal, Soberano absoluto de todo cuanto existe, singularmente

(18) *La mystique du surhomme,* París 1949, p. 15.

(19) Pág. 29. Véase sobre este tema el interesantísimo estudio del Padre Roig Gironella, en "Manresa", abril de 1953, *Confines entre la psicomística y la teomística.*

(20) "El comunismo de hoy, de modo más acentuado que otros movimientos similares, contiene una idea falsa de redención. Un seudoideal de justicia, de igualdad y de fraternidad en el trabajo, penetra toda su doctrina y toda su actividad de *cierto misticismo,* que comunica a las masas halagadas por falaces promesas de ímpetu y entusiasmo contagiosos; especialmente en un tiempo como el nuestro, en el que de la defectuosa distribución de los bienes de este mundo se ha seguido una miseria antes casi desconocida" (Enc. *Divini Redemptoris).* Vd. *La mística del comunismo,* en "Sal Terrae", mayo de 1948, pp. 273-277.

del hombre, niega en bloque todo el orden sobrenatural y se enfurece con Nietzsche contra la doctrina de la caída primitiva y sus derivaciones sobre nuestro linaje, toda exposición del misterio redentor, realizada por un Hombre-Dios, tiene que ser fulminantemente rechazada.

Al cristianismo se refería particularmente Carlos Marx cuando escribía:

> "La crítica de la religión lleva a esta conclusión: el hombre es para el hombre el ser supremo. Termina, pues, en el imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en las que el hombre es un ser rebajado, esclavizado, abandonado y despreciable" (21).

Respecto al comunismo, escribe muy oportunamente M. Fraigneux:

> "Su doctrina descansa sobre la negación de Dios; su fin primario es la deificación del hombre. Considera como obstáculo para esa deificación toda referencia a lo sobrenatural. Se instala en el centro de una naturaleza autosuficiente y de una historia replegada sobre sí misma" (Ib. p. 332).

De modo que cualquier humanismo que como el comunista y el existencialista de moda rechaza la existencia o posibilidad del conocimiento de Dios, lo propio que el orden sobrenatural, es incompatible con el cristianismo. Intentar levantar sobre la base de ese humanismo una construción soteriológica digna de proponerse a la Teología católica, envuelve una contradicción manifiesta.

Quede esto bien sentado, en evitación de equívocos o malas inteligencias.

b) *Los sostenedores*

La existencia de un humanismo cristiano la daba por supuesta Su Santidad Pío XII cuando decía a los trabajadores italianos:

> "Es triste ver cómo hoy algunos católicos rehuyen introducir en las empresas las admirables riquezas del *humanismo cristiano* y los sustituyen con una forma esfumada de humanismo separado de la fe cristiana. Ellos confunden así lo auténtico con los sustitutivos" (22).

---

(21) Ap. M. FRAIGNEUX, *El comunismo mística inhumana*, trad. "Atenas", Madrid 1952, p. 338.

(22) Discurso a los trabajadores italianos de la A. C. L. I., en el aniversario de la Enc. *Rerum novarum*, 1952.

Aquí se nos habla de un humanismo cristiano henchido de contenido, en oposición a un humanismo vacío de auténtico humano.

Tomado el humanismo como filosofía, pedagogía o sociología enaltecedora de los auténticos valores de la persona humana, nos es dado concebir esos valores como desconectados de Dios; como subordinados a El, pero en pugna con la doctrina referente a nuestro primitivo estado, caída original del hombre y su elevación por Jesucristo, o como encuadrados dentro de la doctrina católica referente a esos tres estados fundamentales de nuestro linaje.

Fácil será demostrar que no solamente es posible este último humanismo, sino que justamente es él quien nos brinda la más espléndida idea sobre nuestra ingénita grandeza.

Es verdad que el existencialismo, por ejemplo, halaga al hombre con la afirmación de su valor absoluto; pero muy pronto tiene que advertirle de su engaño, al comprobar que su vida terrena es mera contingencia. "El hombre es para la muerte", comprueba angustiado Heidegger. Así que, el vivir como el filosofar, según el poeta existencialista español Gaos, es "atribuirse honores divinos", o bien, "vivir la infame mentira de la deificación de la propia nada" (23).

Para el humanismo cristiano es el hombre un ser elevado sobre la condición y exigencias de su propia naturaleza. Muy gráficamente lo expresa Santo Tomás cuando escribe: *Dona gratiae hoc modo naturae adduntur quod eam non tollunt, sed magis perficiunt* (24).

Aquí tenemos afirmadas dos verdades a cual más importantes: que los dones de la gracia son una adición a la naturaleza y que lo son como hábitos perfectos de ella.

a) Adición a la naturaleza. — Esto es lo que no tiene presente el señor Paniker al intentar lanzar el descrédito sobre el mismo vocablo "humanismo cristiano". Muy oportunamente le contesta el Padre E. Guerrero, S. J.

> "Se puede hacer constar que los elementos específicamente cristianos, esto es, los sobrenaturales son de un orden superior a los naturales, y los que elevan al hombre a la categoría de hijo de Dios y coheredero de Cristo, es mucha verdad. Pero no por eso el hombre así elevado deja de ser hombre en su peculiar naturaleza, a saber, sustancia compuesta de alma y cuerpo y sujeto permanente de esa elevación, mientras que los dones divinos que lo trasforman no son más que accidentales. Por íntima que sea la

(23) Ap. ROIG GIRONELLA, *Filosofías y razón*, Madrid 1948, p. 43.
(24) *Brev. Comm. de Trin.* q. 3, a. 2.

información y penetración de la sustancia humana, no deja ésta de ser humana, y si se diviniza, es por semejanza inefable y analógica, no por cambio sustancial del ser... No es verdad que el hombre cristiano sea más que hombre; es sólo hombre, aunque perfeccionado y elevado por la gracia. Ni siquiera es más hombre que el no cristiano, como el hombre culto no es más hombre que el ignorante, aunque sea más perfecto accidentalmente por razón de la cultura... Así, pues, con la misma propiedad con que puede y debe decirse "hombre cristiano", puede y debe decirse "humanismo cristiano", y en modo alguno podría decirse "cristianismo humano", que sería una locución tautológica, pues el cristianismo es necesariamente humano, como el cristiano es hombre, ya que no existe una noción universal de cristianismo o de cristiano que se concrete en formas específicas diversas: una humana y otras no humanas" (25).

b) Perfección de ella. — Que la gracia perfeccione intrínsecamente, bien que accidentalmente, la naturaleza, no hay para qué demostrarlo en una asamblea de teólogos. Sea que atendamos a las meras gracias actuales tomadas en su noción fundamental de ilustraciones inmediatas del entendimiento e inspiraciones de la voluntad para actuar sobrenaturalmente; sea la tomemos como gracia habitual, por la que los justicados vienen a ser hechos *divinae consortes naturae* (I Petr. 1, 4), terminando esa acción formalmente divina en la inhabitación del Espíritu Santo, siempre resultará evidente que la gracia, aunque entitativamente sobrenatural, eleva nuestra condición humana en cuanto tal hasta las excelsitudes de lo divino.

Es ella un hábito intrínsecamente perfectivo de la naturaleza. Si no cabe afirmar que el cristiano es más hombre que el no cristiano, en el sentido de que la gracia afecte al constitutivo esencial de la naturaleza humana, cabe afirmar, en cambio, que es hombre más perfecto, por cuanto la gracia potencia accidentalmente su naturaleza, así como los hábitos de las virtudes sobrenaturales perfeccionan sus potencias.

Otro tanto debe afirmarse de los dones del Espíritu Santo, que al perfeccionar nuestras facultades *ultra modum humanum* (26), nos permiten alcanzar unas cimas de perfección humana a las que jamás llegaríamos con los meros recursos naturales.

Constituyendo, por tanto, el elemento sobrenatural una elevación y perfeccionamiento del hombre en cuanto hombre, bien podemos concluir nos es dado hablar de un humanismo cristiano, con mayor razón

(25) Art. citado, pp. 628, 629.
(26) In 3 Sent., d. 34, q. 1, a. 1; Vd. 1-2, q. 68, 1.

que solemos hablar de un Derecho, de una Moral, de una Sociología y hasta de una Filosofía cristiana.

Bien sentado este principio, vamos a dilucidar la segunda cuestión que nos hemos propuesto.

2. Posibilidad de recoger toda la doctrina revelada en una soteriología antropocéntrica

Quiero justificar previamente mi intento de bosquejar una Soteriología antropocéntrica. A continuación propondré la coordinación en ella de toda la doctrina revelada.

A) *Justificación de una Soteriología antropocéntrica*

Comenzaré recordando cuanto en los tratados de espiritualidad se suele escribir respecto a las diversas escuelas de ella.

Existen numerosas escuelas de espiritualidad. Fundamentalmente suelen enumerarse la *teocéntrica,* la *cristocéntrica* y la *antropocéntrica.* Recientemente nos hablaba el Padre A. Huerga, O. P., de una triple estructura de la vida sobrenatural: la estructura ontológica general, la estructura ontológica particular y la estructura psicológica individual.

> "La primera—añadía—corresponde a la estructura ontológica general, es la contenida en el magisterio de la Iglesia; es impersonal y una; uno es el principio; uno el fin y, además, unos los medios. La segunda, correspondiente a la estructura diferencial, consiste en los modos diversos de coordinar los medios al fin, sin exclusividades, pero con mayor énfasis y acentos en algunos de ellos... La tercera, que corresponde a la estructura psicológica individual, es la espiritualidad personal de cada uno; es el modo concreto, personal de vivir la vida de la gracia" (27).

Por encima de estas escuelas particulares de espiritualidad, resultante de esta diversa coordinación de los medios al fin, existen las varias direcciones de la actividad humana en el acoplamiento de los principios generales. Aquí es donde surgen, la espiritualidad teocéntrica, la espiritualidad cristocéntrica y la espiritualidad antropocéntrica, según se ordenan los principios a elevar las almas hacia Dios, a conducirlas a Jesucristo para configurarlas con El y enriquecerlas de los tesoros de sus gracias, o a purificarlas, moderarlas y perfeccionarlas sobrenaturalmente en sí mismas con relación su último fin.

(27) *Escuelas Católicas de Vida Espiritual,* en "Vida Sobrenatural", marzo-abril y mayo-junio, 1954, pp. 274, 275.

La doctrina de estas diversas espiritualidades y escuelas son fundamentalmente las mismas. La diferencia viene a cifrarse en la dirección que se toma al exponerlas y en el mayor o menor relieve que se intenta dar a cada una de ellas.

Hasta el presente no se había hablado—que yo sepa—de diversas direcciones y coordinaciones en la exposición de la doctrina revelada sobre la redención del género humano por la Pasión de Cristo. Fácil resulta, no obstante, comprobar que nuestros tratadistas acostumbran agrupar toda la doctrina revelada sobre un punto o tesis central. Para unos es la reconciliación con Dios; para otros, la redención; para algunos, el sacrificio, y para los más, la satisfacción.

Todas estas soteriologías son eminentemente teocéntricas, puesto que miran a aplacar a Dios, a obsequiarle con el acto supremo de la religiosidad que es el sacrificio, y singularmente a ofrecer una compensación a su honor por la injuria inferida con el pecado del hombre.

Junto a todas estas direcciones teocéntricas ¿no sería posible seguir alguna otra en la que se estudie la reparación de Cristo en función de sanar, elevar y glorificar al hombre? Lo será evidentemente si de la salvación obtenida por ella se sigue inmediatamente una verdadera elevación y dignificación del hombre.

Que así ocurra de hecho, nos lo asegura categóricamente Santo Tomás:

> Nihil prohibet ad aliquid majus humanam naturam perductam esse post peccatum; Deus enim permittit mala fieri, ut inde aliquid melius eliciat (28).

Aquí plantea el Santo Doctor la cuestión desde el doble punto de mira de la capacidad natural de nuestro ser humano y de su capacidad obediencial en las manos de la omnipotencia divina, afirmándose concretamente que del pecado tomó pie la divina providencia para elevarnos a una condición a la que, según los datos de la revelación, no consta ciertamente hubiéramos sido elevados sin la existencia del pecado.

El misterio de la Redención presupone el de la Encarnación y nuestra consiguiente solidaridad con Cristo. En ese misterio queda una naturaleza singular elevada hasta lo infinito y por ella somos sublimados todos los hijos de Adán a un honor naturalmente imposible de alcanzar y que nuestro linaje no lo alcanzara sin la previa existencia del pecado.

---

(28) 3, q. 1, a. 3 ad 3.

Así es cómo el cristianismo únicamente nos revela la caída como previa condición para la elevación, y la herida, para hacer resaltar la excelencia de la medicina.

Bien sabido es que el caballo de batalla entre el cristianismo y el humanismo ateo, y aún el racionalista, se encuentre precisamente en esa doctrina sobre la caída primitiva.

A ello respondemos que todo sano humanismo debe asentarse sobre la verdadera noción de la naturaleza del hombre. El hombre es esencialmente defectible, y como quiera que toda potencia pasa alguna vez al acto, según aquello de que, *potentia quae non reducitur ad actum vocatur impotentia,* quien dice que no tiene pecado es un embustero (I Joan. 1, 6).

No rebaja el cristianismo la condición del hombre al revelárnoslo defectible. Más bien la rebajan aquellos que nos lo ofrecen rebosando salud y ostentando una belleza de la que carece. Preferible es la verdad amarga al halago engañoso.

Aun prescindiendo de la noción teológica que coloca lo formal del pecado en su oposición a la ley eterna, o regla suprema de razón en Dios, siempre quedará su oposición a la regla inmediata que es la razón del hombre.

El voluntarismo salvaje de Nietzsche podrá sostener que todo aquello adonde se lance la voluntad es bueno; como podrá uno de nuestros novelistas contemporáneos, que se califica a sí propio como "de la grey de Epicuro", estampar que nada hay tan moral como el entregamiento a los instintos de la bestia. Desde el Zend-Avesta y pasando por la doctrina de los Vedas, los brahmanes y los budistas, hasta los pueblos de civilización más rudimentaria de nuestros días, siempre nos encontramos con el sentimiento de la culpa, siquiera en su más embrionario concepto de "algo que escinde verdaderamente aún lo más profundo de nosotros mismos" (30).

Así que, la noción de culpa, y hasta podríamos añadir que la de pecado, en su más elevado sentido teológico de ofensa a la majestad divina, no se opone a ningún sano humanismo. Por el contrario: toda filosofía que al intentar estudiar o desarrollar la conciencia de los valores humanos comienza por desconocer las limitaciones y principios de desorden que bullen en el hombre, es antihumanista por el mero hecho de ser falsa.

Si de las culpas personales pasamos a la colectiva derivada de Adán, tampoco se opone a ningún legítimo humanismo. No hay que olvidar

(30) E. WALTER, *El sello de la reconciliación*, p. 28.

que esa culpa se nos muestra emplazada dentro del orden sobrenatural. Ese orden cabe aceptarlo o rechazarlo; lo que no cabe en buena lógica es tomarlo a medias, aceptando una parte y rechazando otra.

Nosotros aceptamos con el racionalismo y el humanismo ateo cuanto de positiva elevación y grandeza hay en el hombre. Si ya en el plano de lo sobrenatural revelado sostenemos que perdió los dones gratuitamente añadidos a su naturaleza, también defendemos que esa caída ha quedado reparada, excediendo con mucho el bien de la reparación al mal de la caída. En este orden sale el hombre muy favorecido. Su condición en el mundo sobrenatural es mucho más gloriosa y favorable.

Así que, una catástrofe muy conforme a la condición humana, reparada en forma muy gloriosa para el hombre, no tiene por qué sublevar al humanismo ni poner en los labios y en las plumas sarcasmos e impugnaciones contra el cristianismo.

B) *Coordinación en una Soteriología antropocéntrica de todo el contenido de la revelación sobre el misterio redentor*

En la obra de la reparación del humano linaje débese atender al fin y a los medios. El fin primario es el bien del hombre: extraerle del abismo en que se había hundido; revestirle de los bienes que había perdido; elevarle a una gloria superior a la primitiva. Todo cuanto descubramos en las actividades reparadoras tendrá razón de condición o medio para la obtención de ese fin. La infinita bondad inclinándose ante la inmensa miseria para convertir su remedio en trofeo de la propia gloria.

Partiendo de tan espléndidas realidades, vamos a comprobar en el prisma de los múltiples valores que se nos revelan en el misterio de nuestra reparación su faceta humanista. Descubriremos esa faceta en la Encarnación redentora, en la capitalidad de Cristo, en la noción de sacrificio y en el genuino concepto de satisfacción.

a) La encarnación redentora

Comencemos apuntando en la Encarnación redentora la máxima exaltación a que puede ser elevada la naturaleza humana. Esta naturaleza, de suyo defectible, traduce su capacidad de descenso en realidad. Es un fallo que la rebaja; una herida que la humilla. A ningún filósofo se le hubiera ocurrido imaginar que de esa humillación habría de tomar pie la Providencia para hacer surgir una exaltación intrínseca y sustancial de la misma naturaleza humana. Esto es, sin embargo, lo que nos revela nuestra fe católica en el misterio de la Encarnación.

El Verbo une a sí una naturaleza singular, y por esa unión, *secundum personam* o *secundum hypostasim,* la naturaleza tomada viene a tener como propia la persona del Verbo. Palidecen ante esa suprema exaltación todos los valores que el humanismo trata de descubrir en el hombre. A "la infame mentira de la deificación de la propia nada", que nos ha dicho Gaos caracteriza a la filosofía existencialista, opone la fe católica esa verdadera deificación de una naturaleza humana hipostasiada por la persona del Verbo.

Esta primera verdad de la Cristología constituye como el punto de partida para la exposición del misterio redentor. Bien se comprenderá que lo comenzado por una suprema exaltación de la naturaleza humana no habrá de terminar en humillación de ella.

b) *La capitalidad de Cristo*

En tanto podrá Cristo ser nuestro Redentor en cuanto venimos a constituir su complemento o "pleroma" (Efes. 1, 23; 4, 10), quedándole unidos como los sarmientos a la vid (Joan. 14, 1-8) y los miembros al cuerpo (I Cor. 12, 27) ; viniendo a constituir una unidad que, por carecer de paridad en los organismos morales o jurídicos, se denomina "cuerpo místico".

El Verbo se hace lo que somos para que por nuestra unión vital con El vengamos a ser lo que es.

> Factus est quod sumus nos, uti nos perficeret esse quod ipse est (31).
>
> Ipse siquidem homo factus est, ut nos dii efficeremur (32).
>
> Naturam in se universae carnis assumpsit, per quam effectus vera vitis, genus in se propaginis tenet (33).

Con esto nos vienen a decir los Padres que la exaltación de esa naturaleza humana singular en Cristo habrá de ser como la palanca con que eleve hasta sí a todos los participantes de ella, uniéndolos con los lazos de una filiación adoptiva que supera a todas las adopciones humanas, por cuanto lleva consigo la comunicación efectiva, bien que accidental, de la vida divina de la gracia. "Por la eficacia de la Encarnación—escribe el Padre Lercher, resumiendo en una tesis la doctrina de S. Tromp a este respecto—el género humano, unido orgánicamente

(31) SAN IRENEO, *Adv. Haer.,* R. 248.
(32) SAN HILARIO, *Tract. in Psalm.* 51, n. 16, ML. 36, 495.
(33) SAN ATANASIO, *Or. de Incarn. Verbi,* 54, R. 752.

a Cristo Cabeza recibe una exigencia remota en orden a participar de la dignidad y vida del mismo (34).

No sin motivo contemplan los Padres griegos en esta Encarnación redentora como una fuente o causa primera instrumental de la deificación del género humano. Ni son únicamente los Padres griegos, pudiendo recoger también en los Padres latinos expresiones como esta de San Agustín:

> Verbum... in utero virginali domum sibi aedificasse corpus humanum, et huic, tamquam capiti membra, Ecclesiam adiunxisse (35).

Y estas otras de San León:

> Generatio enim Christi origo est populi christiani, et natalis capitis natalis est corporis... Universa tamen summa fidelium... sicut cum Christo in Passione crucifixi... ita cum ipso in hac nativitate congeniti (36).

De modo que nuestra solidaridad y recapitulación en Cristo constituye también un principio de elevación para todo el género humano. El humanismo no podrá desdeñarla sin renegar de su principio general de enaltecer los valores humanos.

c) *La noción de sacrificio*

Cuando el Verbo divino entra por la Encarnación a formar parte de la familia humana, incorporándosela como cabeza sacerdotal, así como le comunica su gloria y ya en principio todos sus bienes, así hace suya la deuda que tiene contraída con la divina justicia por el pecado.

> Proprie officium sacerdotis est esse mediatorem inter Deum et populum... inquantum preces populi Deo offert et pro eorum peccatis Deo aliqualiter satisfacit (37).

Al quedar Jesucristo constituído nuestro sacerdote y ofrecer el sacrificio de su vida por nuestros pecados, es, según expresión del Padre De la Taille, *peccatiferum et poeniferum* (38). Pero toda vez que el sacrificio, según la clásica definición de San Agustín, apunta a unirnos con Dios en sagrada hermandad, significada en las diversas religiones

(34) *De Verbo Incarn.*, n. 153.
(35) *De Civ. Dei*, 17, 20, 2, ML. 41, 555.
(36) *Serm.* 30, 3, ML. 54, 231.
(37) 3, q. 22, a. 1.
(38) *Mysterium Fidei*, eluc. 2, p. 27.

por el banquete que se supone presidido y bendecido por la divinidad, el sacrificio de Cristo abre al género humano reconciliado con Dios la plenitud de los bienes celestiales.

Causa remota de nuestra salvación desde el instante de la Encarnación, Jesucristo pasa a serlo próxima por su sacrificio, con el que merece la plenitud de los bienes celestiales de los que queda constituído en fuente perenne.

Entre recibir un don por pura gracia y obtenerlo estrictamente merecido, no cabe duda que es mucho más glorioso lo segundo. Así quiso Dios obtuviéramos los bienes celestiales en virtud de nuestra solidaridad y unión vital con Jesucristo.

Un humanismo sano y comprensivo nada encontrará de qué avergonzarse en la doctrina referente al sacrificio de Jesucristo. Toda ella es gloriosísima para nuestro linaje.

d) El concepto de la satisfacción de Cristo

La teología latina viene polarizando preferentemente la doctrina soteriológica en la noción de satisfacción, cifrando en ella el constitutivo formal de la redención.

Podemos considerar la satisfacción, bien como una rigurosa exigencia de la divina justicia, bien como un generoso impulso en el Recapitulador del humano linaje. Generalmente se suele considerar en ese primer aspecto. Dios exigiendo con inflexibilidad una reparación de su honor, no pudiendo, según San Anselmo renunciar a esas reclamaciones (39), agenciándose la Encarnación para obtenerla, reclamando incluso de su Hijo la forma más humillante y dolorosa.

Nada extraño resulte antipática esa teología a los cristianos orientales, a los protestantes liberales, a ciertos teólogos católicos modernos y singularmente a los humanistas, tanto heterodoxos como racionalistas o ateos.

Afortunadamente no es un dogma ni mucho menos esa exigencia de la satisfacción por parte del Padre; debiendo más bien mirar la teología católica los tormentos redentores como un acto de generosidad por parte de Jesucristo, a quien únicamente reclamó el Padre la Pasión—si a eso cabe llamar "reclamación"—*inspirando charitatem patiendi* (40).

Dejados a un lado todos los extremismos, es muy cierto que el sentimiento de dar *unicuique suum*, constituye uno de los más nobles im-

---

(39) *Cur Deus Homo*, Lib. 1, cc. 11, 12, etc.
(40) 3, q. 47, a. 3.

pulsos del alma humana. Cabe imaginar que el primer anhelo brotado en el pecho de Adán penitente fué el de reparar la ofensa cometida contra el Cielo, y, reconocida su impotencia, el de encontrarse en condiciones de poder realizarlo. Indicaba ese anhelo un deseo implícito y una súplica de la Encarnación del Verbo, que Dios misericordioso comenzará inmediatamente a desvelar ante sus ojos.

Aparece más humano para el deudor el pago justiciero de su deuda, o aún el encontrarse en condiciones de poder pagarla, que, reconocida su insolvencia, condonársela por pura gracia. Es lo que ocurre en el caso de la reparación de la culpa adámica. El misterio de la Encarnación viene a ser a este respecto la potenciación del humano linaje para salvar su honor en el ofrecimiento al Cielo de una íntegra compensación por el pecado cometido.

Recapitulando Cristo en sí mismo al género humano, desdeñó un perdón de los pecados otorgados por pura gracia. La apetencia del género humano a reintegrarse a la vida sobrenatural, y de Jesucristo, cabeza y recapitulación de la Humanidad, no será la de realizarlo en el plano de la misericordia o gratuitamente, sino en el de la más estricta justicia posible.

No se ocultó al genio de Santo Tomás este aspecto de la satisfacción. Estudia sus conveniencias por parte del hombre, haciendo constar se cifró una de ellas en el hecho de esta forma,

> perfectius integratur; non enim tantae gloriae esset post peccatum, quantae erat in statu innocentiae, si non plenarie satisfecisset: quia magis est homini gloriosum ut peccatum commisum satisfaciendo plenarie expurget quam sine satisfactione dimitteretur; sicut enim homini magis gloriosum est quod vitam aeternam ex meritis habeat quam si sine meritis ad eam pervenire: quia quod quis meretur, quodammodo ex se habet, in quantum illud meruit (41).

Aquí tenemos una visión eminentemente humanista de la satisfacción, tan verdadera como cualquiera otra, y que muy poco o nada choca ya con la mentalidad moderna.

La obra de la Redención, en su causalidad eficiente, que es el sacrificio del Calvario; en su formalidad, constituída por la satisfacción, y nada digamos en cada uno de sus efectos salvadores, viene a realizar todos los valores humanos; teniendo singularmente presente que la revelación de divinos misterios y la infusión de una vida sobrenatural

---

(41) *In 3 Sent.*, d. 20, q. 1, a. 1 ad 2.

lejos de redundar en mengua de la grandeza fundamental del hombre, la realza y avalora.

Permítaseme aducir en confirmación de estas verdades el testimonio de un médico contemporáneo, muy bien injertado en filósofo. Después de afirmar Nicola Pende que lo sobrenatural "introduce en el centro de la persona humana natural un principio nuevo, poderosísimo, de conocimiento y de acción, de sabiduría y de caridad", añade:

> "Es necesario que los biólogos del hombre, los médicos, los filósofos, los sociólogos, tengan siempre presente ante su conciencia esta verdad, que es la más elevada y la más certera de la ciencia y de la filosofía de la persona humana total: la verdad del humanismo natural-sobrenatural" (42).

Lo sobrenatural no es contrario ni ajeno al hombre, sino elevación y perfeccionamiento de la misma condición humana. La Redención no viene, en resumidas cuentas, sino a sublimarnos y ensalzarnos.

II

CONVENIENCIAS DE UNA SOTERIOLOGIA ANTROPOCENTRICA

Puesto que existe un humanismo cristiano, en el que cabe recoger toda la doctrina soteriológica revelada, creo vale la pena de examinar si en nuestros días conviene enfocar el estudio de este misterio desde una perspectiva genuinamente humanista.

Me atrevo a responder afirmativamente, limitándome a aducir tres razones que me parecen convincentes:

1.ª Adaptar la exposición del misterio a los tiempos.

2.ª Atenuar en lo posible el escándalo de la cruz ante los disidentes.

3.ª Ampliar los esquemas de nuestros tratados de Soteriología.

Vamos a esclarecer cada una de ellas.

1. Adaptar la exposición del misterio a los tiempos

Nos dice Jesucristo que el Reino de los Cielos, aquí la Santa Iglesia, es semejante al padre de familia que extrae de sus arcas *nova et vetera*

(42) *La ciencia moderna de la persona humana. Biología-psicología-tipología normal y patología. Afirmaciones médicas, pedagógicas y sociológicas.* Vers. castellana de Dres. Donato Boecia y Vicente A. Franco, Buenos Aires 1948, p. 172.

(Mat. 13, 52). Como Madre cariñosa, procura adaptarse a las diversas necesidades y hasta legítimos gustos de sus hijos. Acondicionó la exposición de su doctrina a los tiempos antiguos; la viene acondicionando a los modernos, y la acondicionará, sin género de duda, a los venideros. Eso es lo que corresponde a su vitalidad perenne.

Viniendo concretamente a la doctrina soteriológica, comprobamos que dos nociones fundamentales han tenido a través de los siglos la singular virtud de polarizar esa doctrina; llevando cada una de ellas la impronta de una civilización superada.

Esas dos nociones son las tan conocidas de *redención* y *satisfacción.* Los tiempos que corremos parecen estar reclamando alguna otra en la que resalte la idea de exaltación de la dignidad humana. Esa idea deberá ser tan verdadera y fecunda cuando menos como las anteriores; si queremos evitar aquel falso irenismo denunciado en la *Humani generis,* que "trata de unir todas las cosas, mas sólo en la común ruina".

El concepto de redención nos traslada a los tiempos evangélicos; el de la satisfacción, a la Baja Edad Media.

En unos tiempos en que la mayoría de los habitantes del Imperio Romano gemía bajo el yugo de la esclavitud, cuadraba perfectamente el que la obra reparadora de Cristo se ofreciera como un rescate. Sabido es que el afán por aquilatar un tanto los elementos y fases que entraña llevó a cargar el acento sobre el poder de Satanás, y aún a estudiar los derechos que poseía y la forma de recibir el precio de nuestro rescate.

Eran demasiado graves las consecuencias que se seguían de estas precisiones para que los Padres y escritores eclesiásticos prosiguieran indefinidamente en el empeño.

Es falsa la acusación racionalista de que no hubo durante los diez primeros siglos en la Iglesia otra noción del misterio de nuestra reparación que esta semimitológica de rescate pactado y fielmente abonado por Dios a Satanás.

Lamentará Rivière muy justamente el que los griegos ortodoxos sigan aferrados a tan primitiva y peligrosa idea.

La segunda noción que ha venido polarizando la doctrina soteriológica es la de satisfacción a la divina justicia. Sabido es el vigor, fuerza y excesos de lógica con que la propone y propugna San Anselmo en el "Cur Deus Homo".

Sólo que también aquí descubrimos demasiado manifiestas las huellas de una civilización en gran parte superada. Evoca con demasiada es-

pontaneidad el "wergeld" de los Bárbaros del Norte (43). Dios ofendido por los pecados del mundo; reclamando para desenojarse una compensación a su honor equivalente a la ofensa, y al no poder ofrecérsela la Humanidad pecadora, teniéndosela que preparar El mismo con la Encarnación redentora y muerte expiatoria de su divino Hijo.

Vemos que aquí se carga el acento sobre la noción de justicia en su función más odiosa de reclamar compensación estricta o severo castigo para el culpable. Todo ello muy en armonía con las concepciones y prácticas jurídicas de la Edad Media, caracterizadas por la inflexibilidad y dureza en los castigos, pero ya no tanto con las efusiones de la divina misericordia, que de hecho son las que campean en tan adorable misterio.

Aunque Santo Tomás suavizó mucho las exigencias de la divina justicia consignadas en el "Cur Deus Homo", es muy cierto que la noción de satisfacción, y más todavía que su noción teológica fundamental, la exposición que se viene haciendo de ella en nuestros textos, subleva a la mentalidad moderna. De aquí la necesidad de exponer la doctrina revelada en torno a alguna otra idea germinal, adaptada a las exigencias de los tiempos.

Hemos visto que en una Soteriología antropocéntica cabe todo el riquísimo contenido doctrinal de este adorable misterio. La obra de la redención es primaria y directamente *propter nos homines et propter nostram salutem.* Presupone un término *a quo,* la mísera condición de nuestro linaje como consecuencia de la culpa adámica, encaminándose la acción redentora a un término *ad quem,* la condición de naturaleza reparada en que actualmente nos encontramos. En ese término *ad quem* se nos ofrece el lado negativo de la remisión del pecado, liberación de la tiranía de Satanás, fin del divino enojo; pero se nos ofrece también el lado positivo de la efusión de los bienes sobrenaturales, en cuya virtud somos justificados (Rom. 3, 24), santificados (Col. 1, 22-23; Hbr. 11, 18-24), e interiormente ordenados a vivir con Cristo (2 Cor. 5, 14-

---

(43) Véase cómo explica el "wergeld" un ilustre catedrático de la Universidad de Madrid: "Las familias (de los Bárbaros del Norte) se trasmitían por herencia las amistades y enemistades, siendo obligación de aceptar los odios de los parientes y cumplir sus venganzas, aunque ésta podía evitarse mediante el pago de cierto número de bueyes u ovejas... Cuando un individuo de la sippe (estirpe) recibía la injuria, toda ella se ponía en pie de guerra y, sin necesidad de acudir al juicio público, tenía derecho a venganza por medio de la *faida* o guerra privada, a no ser que se les indemnizase por medio de una composición que se llamaba *wergeld*... El *wergeld* se guardaba conforme al estado social del injuriado y la calidad de la ofensa y las circunstancias" (MANUEL FERRANDIS TORRES, *Historia general de la cultura,* 3.ª edición, Madrid 1948, tom. 1, pp. 312-333).

15); pudiendo afirmar San Pablo que *non sicut delictum ita et donum* (Rom. 5, 15) y que *in omnibus divites facti estis in illo* (1 Cor. 1, 5).

Todo termina en exaltación y gloria del humano linaje, que incorporado a Cristo es elevado por El, sin perder en un ápice su condición humana, a infinita grandeza.

Fácil sería recoger numerosos testimonios del actual Pontífice referentes a sus simpatías por una verdadera democracia, a la elevación de las clases inferiores, a la exaltación de la persona humana, al aprovechamiento de los valores humanos en la educación y en la espiritualidad cristiana; demostración de que la Iglesia no está reñida con un sano humanismo.

De aquí la conveniencia de una Soteriología antropocéntrica, que partiendo del conocimiento del hombre, nos conduzca a descubrir en el misterio de nuestra reparación la expresión de su máxima exaltación.

2. Atenuar en lo posible el escándalo de la cruz ante los disidentes

He apuntado como segunda conveniencia de una Soteriología antropocéntrica la de atenuar en lo posible el escándalo de la cruz ante los disidentes.

Digo "atenuar" y no "suprimir", porque nunca habrá de quedar extinguido el espíritu del judaísmo para quien ella constituía un escándalo, ni del paganismo, para el que encarnaba una locura (1 Cor. 1, 23).

Supuesto que en el complejo y riquísimo contenido doctrinal del misterio de la Redención hay nociones que siempre han chocado violentamente con la mentalidad de nuestros hermanos disidentes y que particularmente en nuestros días encalabrinan al humanismo heterodoxo o ateo, el buen sentido y celo apostólico de los teólogos debe cuidar de limar en lo posible sus aristas.

Un ejemplo: A nadie ni en el cristianismo ni fuera de él subleva el amor de Dios hacia los hombres. ¿Por qué no presentar preferentemente el misterio de la Redención como un misterio de amor, que, lejos de excluir la justicia, la envuelve en sus incendios?

> "La sangre de Jesucristo—ha escrito recientemente un profesor español de Sagrada Escritura—más bien que el precio de nuestra redención, ha sido el medio libremente escogido por Dios para efectuarla... Escogió Dios este medio tan apto para poner ante nuestros ojos la inmensidad de su amor... Esta manera de considerar la sangre de Jesucristo nos parece más de acuerdo con el

pensamiento de San Juan y San Pablo, los cuales nos presentan siempre la redención como un acto supremo de amor divino por el que Dios nos libra gratuitamente de nuestros pecados" (Joan. 3, 16; 1 Joan. 3, 16; 4, 9; Efes. 2, 4-5; Tit. 3, 3-5) (44).

El año pasado mostraba yo en un estudio leído en nuestra Semana de Madrid la tendencia que apunta en tratados sueltos y hasta en textos escolásticos a enfocar el estudio del misterio redentor desde semejante punto de vista.

A este ejemplo podríamos añadir el de la misma noción de satisfacción. San Anselmo la presentó como una reclamación inexorable de la divina justicia, y desde el punto de la divina justicia—sin acertar a convenirse sobre si es vindicativa, conmutativa o distributiva—la vienen presentando nuestros Manuales de Soteriología. Todos sabemos que los Griegos siempre han rechazado indignados semejante concepto, presentándolo como desgraciada invención de los Latinos. En esta actitud perseveran hasta nuestros días todas sus distintas ramas y tendencias.

El protestantismo, que en sus orígenes extremó el rigorismo del "Cur Deus Homo", hoy lo rechaza universalmente, acogiéndose a diversas teorías cuyo denominador común es el humanismo.

Da pena el ver cómo, por una parte, estos pobres hermanos separados han dilapidado casi todo el tesoro doctrinal soteriológico llevado de la casa paterna, y cómo se agarran, por otra parte, cual a tabla salvadora, a la doctrina de que Jesucristo es nuestro Salvador.

En Amsterdam no pudo prosperar esta base de unión: "El Consejo Mundial de las Iglesias es una Comunidad de Iglesias que reconocen a Jesucristo como Dios y como Salvador". No todos estaban conformes en reconocer a Jesucristo como Dios. En Lund hubo de cambiarse esa base por otra en que se reconocía a Jesucristo como "Señor y Salvador" (45).

Si queremos traer a esas ovejas descarriadas al redil del único Pastor, deberemos brindarles una Soteriología compatible con su mentalidad, no habiendo otra que esta antropocéntrica de que nos venimos ocupando: una salvación que, tomando al humano linaje con todos sus ruindades y catástrofe original, lo eleva hasta la participación accidental de la vida divina de Cristo.

---

(44) GABRIEL PÉREZ, *El plan divino de la salvación,* en "Cultura Bíblica", mayo-junio, 1954, p. 156.

(45) Vd. "Ilustración del Clero", nov. de 1953, pp. 273-276.

Frente a la teología de la angustia

En este afán por presentar en forma atrayente nuestros misterios y de atraer a la unidad a todos los cristianos, no debemos tampoco olvidar que la teología protestante ha desembocado a última hora en el existencialismo, con todas las angustias de que incluso llega a jactarse nuestro Unamuno.

Escribió hace algunos años el Padre Victorino Capánaga, O. S. A., un "ensayo agustiniano" sobre *El gozo de la Redención* (46). Trató de desvanecer el reproche lanzado contra la Iglesia católica por dos tránsfugas de ella, José Wittig y Federico Heile, cuando afirman que los católicos se han dejado escapar del alma lo más profundo del mensaje evangélico: el gozo de la Redención.

Fácil sería demostrar que nos han confundido con los luteranos. Fué Lutero quien llenó de sombras y angustias el radiante misterio de nuestra salvación por Jesucristo. Su doctrina sobre la reprobación *ante praevisa demerita,* la corrupción esencial de nuestra naturaleza, la tiranía irresistible de las pasiones, la justificación meramente externa, por la imputación de los méritos de Cristo, constituyen otras tantas fuentes de amargura.

> "No hay que pasar en silencio—escribe el insigne crítico e historiador de Lutero, Hartmann Grisar—un síntoma asociado a la Revolución religiosa, conviene a saber: el fenómeno observado por los contemporáneos, de que se extendió dentro del círculo del nuevo evangelio, aún entre los más celosos promotores, la tristeza, el descontento y la angustia, males a que se dió el nombre de *melancolía*" (47).

En esa teoría inspirará Soren Kierkegaard su sombrío pesimismo. Según él, "el hombre ha perdido la existencia", hacia la que en vano correrá angustiado. Su existencialismo ha quedado resumido por S. Alonso Fueyo en estos séis puntos: 1.º Aversión al idealismo hegeliano. 2.º Valoración del individuo singular sobre las entidades colectivas y universales. 3.º Anticonceptualismo y exaltación de la fe desesperada como único camino para ponerse en contacto con la existencia auténtica. 4.º Antiburguesismo y odio a la liviandad en la manera de vivir. 5.º Valoración de la angustia (religiosa) que produce la posibilidad de pecar (= a vértigo) como de saber quién soy (= un ser esencialmente peca-

---

(46) En "Religión y Cultura", tom. XXVII, pp. 1-18 y 289-305; tom. XXVIII, pp. 161-176 y 305-319.

(47) *Luther,* II, c. 24, Frieburg, 1911.

dor, caído) que sólo en el pecado acude a Dios. 6.º Distinción de estadios en la vida: estético, moral y religioso (48).

En Soren Kierkegaard inspirará Carlos Barth su existencialismo teológico.

> "Si tengo un sistema—ha dicho—éste consiste en mantener firmemente ante mi vida, en su sentido positivo y negativo, lo que Kierkegaard ha denominado *las infinitas diferencias cualitativas entre el tiempo y la eternidad.* Dios está en el cielo y tú estás sobre la tierra" (49).

Otro corifeo del existencialismo, el filósofo Heidegger, hace famosa su definición del hombre, "ser para la muerte", equivalente por necesidad a existencia angustiosa y desesperada. "¿Hay en la existencia del hombre—pregunta—un temple de ánimo que le coloque inmediatamente ante la *nada?* Sí, la angustia".

En esta angustia desesperada, de la que nuestro Unamuno quiso tener la triste gloria de ser apóstol ante la juventud, se descubre la más caudalosa corriente filosófica de la hora presente. El existencialismo es la filosofía de moda.

Pues bien; como *contraria contrariis curantur,* a la Humanidad angustiada del mundo contemporáneo hay que traerle el gozo de la Redención, y no de cualquiera teología de la Redención, sino de una que recaiga sobre el hombre, llámese "antropocéntrica", "humanista", o, como quiere el Padre Capánaga, "*agustiniana*".

Frente a la naturaleza esencialmente empecatada y esclavizada a los apetitos del luteranismo, nos muestra el Santo Doctor a la muerte de Cristo como libertad, salud y salvación. *Morte quippe sua uno verissimo sacrificio pro nobis oblato quidquid culparum erat purgavit, abolevit, extinxit* (50).

La imagen borrada por el pecado, queda restaurada por el Verbo Encarnado (51). Si al mirarse el hombre a sí mismo tiene que horrorizarse, al contemplar sobre sí esa divina imagen puede entusiasmarse. El *inhorresco et inardesco: inhorresco in quantum dissimilis ei sum inardesco in quantum similis ei sum* (52).

A la conciencia luterana de esclavitud al pecado debe reemplazar la de la santidad comunicada por Jesucristo, so pena de injuriar a tan divina Cabeza. Prosigue el Doctor Hiponense:

(48) *Existencialismo y existencialistas,* Valencia 1949, p. 49.
(49) *Der Römerbrief,* 2.ª edic., Munich, p. 14.
(50) *De Trin.* 4, 13.
(51) *Enarr. in Psam.* 32, serm. 2, n. 16.
(52) *Confes.* 11, 9, 1.

> Et audebo ei dicere quoniam sanctus sum? Si sanctus tanquam sanctificans et nullo sanctificatore indigens, superbus et mendax; si autem sanctus sanctificatus... audeat et corpus Christi, audeat et unus ille homo, clamans a finibus terrae, cum Capite suo et sub Capite suo dicere: sanctus sum... Si membra facti sunt Corporis ejus, et dicunt se sanctos non esse, Capiti ipsi faciunt injuriam, cujus membra facta sunt. Jam vide ubi sis, et de Capite tuo dignitatem cape (53).

De esta viva conciencia de la santidad recibida por Cristo salta como surtidor de aguas cristalinas un torrente de gozo. Oigamos de nuevo al Aguila de los Doctores:

> Ergo gratulemur, et agamus gratias, non solum nos christianos factos esse, sed Christum. Intelligitis fratres, gratiam Dei super nos capitis? Admiramini, gaudete, Christus facti sumus. Si enim Caput ille, nos Membra: Totus Homo Ille et nos (54).

Bien pudiéramos añadir que esta unión y semejanza con la vida de Cristo implica la semejanza en su triunfo sobre la muerte, esa muerte que tanto angustia al existencialismo y contra la que tan en vano lucha lejos de Cristo en ansias impotentes de inmortalidad.

Si algo sólido cabe oponer a esa "filosofía del desastre", habrá de ser una teología de la Redención; pero no una teología particularmente afanosa en poner a salvo los derechos de Dios o aplacar su justicia, sino una teología volcada amorosamente sobre el hombre para mostrarle los tesoros de liberación, exaltación y gozo jubiloso que se nos brinda en el misterio central del cristianismo.

3. Ampliar los esquemas de nuestros tratados de Soteriología

He apuntado como tercera conveniencia de esta Soteriología antropocéntrica, la de ampliar los esquemas de nuestros tratados.

En los artículos del Padre Capánaga, a los que acabo de hacer referencia, y que tanto he utilizado en el párrafo anterior, afirma un poco atrevidillo y generalizador:

> "Los moralistas no son los mejores maestros de Moral católica, así como el Catolicismo de los teólogos profesionales es un Catolicismo marchito. Möheler descubrió el cristianismo viviente, fresco

(53) *Enarr. in Pasalm.* 85, n. 4.
(54) *Trct. in Joan.*, 21, n. 8.

y pleno—lebendiges, frisches, volles Christentum—en las obras de los Santos Padres, no en los manuales de Teología. Después del Evangelio, ahí está la fuente eterna" (XXVIII, p. 174).

Dejada a cada uno de esos autores la responsabilidad de sus afirmaciones hiperbólicas, debemos reconocer que los esquemas de nuestros textos escolares distan demasiado de recoger el riquísimo contenido doctrinal que encierra el misterio salvador.

El Doctor Rivière hace esta desconcertante afirmación:

> "Prescindiendo de matices particulares respecto a la Redención, dos grupos de creyentes se ofrecen a nuestra consideración: los unos admiten que la obra de Cristo tiene sentido y valor objetivo, independiente de nuestro aprovechamiento: los otros la reducen a la acción pedagógica que ejerce sobre nosotros. La Iglesia católica se mantiene firme en la primera posición, en tanto que el protestantismo liberal moderno se complace más y más cada día en la segunda" (55).

Donde dice el ilustre profesor de Estrasburgo "la Iglesia católica", haría mejor en decir, "los Manuales de Teología"; que no es lo mismo, ni mucho menos.

Sabemos que esos Manuales sólo estudian el valor que la muerte de Cristo tiene ante Dios, haciéndolo, en el mejor de los casos, siguiendo a Santo Tomás en las cuatro formalidades o modos de obrar ella nuestra salvación.

La Iglesia católica ha afirmado siempre juntamente los valores pedagógicos o morales, a una con sus aplicaciones a la vida cristiana. Es que se contienen en la Sagrada Escritura, los Padres, la predicación al pueblo fiel y los teólogos más representativos.

Limitándonos al Doctor Angélico, al tratar de cómo nos justifica la Pasión de Cristo, recoge el testimonio del Maestro de las Sentencias, según el cual borra los pecados *per modum excitantis ad caritatem* (56), para añadir por su cuenta que conseguimos el perdón de los pecados por el amor que despierta en nuestros corazones la Pasión de Jesucristo. Al apuntar los fines de la Encarnación, junta los morales con los objetivos; lo propio que al enumerar las conveniencias de la Pasión y de la muerte de cruz (57). Afirma en otra parte que *non est minor utilitas quantum ad exemplum* (58).

(55) *Le dogme de Rédemption dans...*, p. 1.
(56) 3, q. 49, a. 1.
(57) 3, q. 1, a. 2; q. 46, aa. 3 y 4; *In Symb. Apost.*, a. 4.
(58) *In Symb. Apost.*, a. 4.

La necesidad de esta pedagogía con relación al fin a que se ordenó la Pasión de Cristo nos la persuaden las siguientes cinco reflexiones: *a*) que sin la cooperación del hombre la redención objetiva es como un capital muerto; *b*) que es la voluntad humana quien al entregarse a Dios por amor determina su aplicación; *c*) que en lo natural es dirigida la voluntad por las luces de la inteligencia; *d*) que en lo sobrenatural es lo corriente acompañen a las gracias internas las externas; *e*) que el complemento de la obra redentora reclama la pedagogía de la Pasión.

En la muerte de Jesucristo débese considerar tanto como el valor teológico que tiene ante Dios, el pedagógico que tiene respecto a nosotros, y en el misterio de la Redención, tanto como su realización en el Calvario, su aplicación histórica.

Porque los Manuales de Teología no recogen debidamente la aplicación de los misterios cristianos a la vida práctica ha surgido la Teología *kerigmática,* no al margen de la Teología escolástica, según algunos han pretendido, sino como su complemento (59). Acaso en ningún tratado sea tan necesario ese complemento como en la Soteriología, donde se omite todo el estudio referente a los fines morales de la Pasión de Cristo. La acerbidad de los tormentos redentores no tanto provino de la severidad de la divina justicia, cuanto de la inmensa necesidad que nosotros tenemos de esa soberana prueba de rigor y caridad.

En la Soteriología antropocéntrica se recogerían todos esos valores de la Pasión de Cristo, con lo que, claro está, quedarían muy ampliados los esquemas de nuestros tratados actuales. No debemos relegar el estudio de todos esos valores, como consiente Rivière, al protestantismo, al racionalismo o al humanismo. Son nuestros; siéndonos aún científicamente muy necesarios, por ser los más asequibles a las muchedumbres. Nada de reparto o división del contenido doctrinal del misterio redentor entre las diversas confesiones. Suma de todo él en la Iglesia católica, en una teología amplia, luminosa y comprensiva, que muy bien puede ser esta antropocéntrica de la que nos venimos ocupando.

CONCLUSION

Comprendo que me estaréis ya reclamando una estructuración de esa Teología; singularmente la indicación del principio nuclear que contenga todo ese ennoblecimiento y glorificación del hombre reclama-

(59) *Sacra Theol. Summa,* Introd., n. 19.

dos por el humanismo. La misma riqueza doctrinal del misterio y la complejidad de factores y elementos que entran la hace muy difícil.

Indiqué el año pasado que la Escritura, los Padres y los príncipes de los teólogos, comenzando por Santo Tomás, cuidando de mostrarnos en la Redención un misterio de amor; del amor invencible de Dios que la decreta para nuestra reparación, y de Jesucristo que la realiza. Este modo de presentarla, distinto pero no contrario del corriente, así como responde mucho mejor al conjunto de los datos revelados, encuentra mucho mejor acogida en la mentalidad moderna, y creo que de todos los tiempos.

Partiendo del principio de que el amor de Dios tiene su expresión en la concesión de bienes, en el exceso de su amor nos dará a su divino Hijo, como Hermano nuestro y potenciación de nuestra naturaleza caída en su origen, para ser elevada en El y por El hasta la participación de la vida divina.

Esta potenciación es consiguiente a una maravillosa solidaridad por la que Jesucristo hace suyos nuestros pecados y nuestra muerte para comunicarnos su justicia e infundirnos la vida gloriosa que le corresponde. Hace suya nuestra mortalidad para poder ofrecer al cielo un sacrificio que cancele nuestros pecados.

La cruz constituirá el monumento grandioso erigido por Dios en medio del mundo para mostrar hasta dónde llega su aborrecimiento al pecado y el amor con que ha elevado al hombre desde el abismo en que yacía hundido.

Donde el protestantismo primitivo, el jansenismo y cierta oratoria, que ha acabado por contagiar a algunos de nuestros teólogos y exégetas, sólo descubren un pavoroso misterio de justicia vengadora, la Teología católica deberá mostrar un misterio de amor, que, lejos de excluirla, la envuelve entre sus llamas; y un supremo esfuerzo por elevar al hombre a la participación de la vida divina de Cristo.

Así es cómo la Soteriología antropocéntrica, lejos de sacrificar en un ápice el contenido doctrinal del misterio redentor, lo encuadra en un marco mucho más amplio y esbelto que el de nuestros Manuales.

En una asamblea de teólogos es natural se me pregunte cuál podría ser la idea básica, o primer principio, de esa Soteriología antropocéntrica. Teólogos y exégetas la vienen buscando en la Teología de San Pablo, y ahí deberemos encontrarla. En el estudio del Apóstol—escribe el Padre G. Sciarretta, C. P.—"algunos han querido descubrir la idea maestra en el diseño divino de la Redención; otros, en el contraste entre los dos Adanes, o en la antítesis carne y espíritu, en la función o fin de la ley; otros, en la muerte redentora de Cristo; en la justificación

por medio de la fe; en el bautismo; en la resurrección de Jesucristo, o en el Cristo vivo, finalmente, en la Iglesia su cuerpo místico; en la escatología, o en tantos otros capítulos de su doctrina" (60).

Bien pudiéramos añadir a este respecto que Sabatier la descubre en la muerte de Cristo en la cruz (61); el Padre Prat en "el Cristo Salvador asociando a todos los creyentes a su muerte y a su vida" (62); el Padre Bover, en "la justicia que venga en Cristo los pecados del mundo y por Cristo se comunica a todos los hombres" (63); Michael Schmaus, en Cristo viviendo y palpitando en la Iglesia hasta el último día (64).

La idea básica o primer principio de una Soteriología antropocéntrica me atrevo yo a apuntarlo en la recapitulación de todas las cosas en Cristo (Efes. 1, 10). Es ella—como sostiene el Padre Sciarretta—

> "la idea culminante de toda la Teología paulina. En ella nos encontramos en un campo energético dentro del cual se mueven el cielo y la tierra y fuera del cual no hay espacio" (65).

La define por

> "la universal economía de la gracia que Dios ha determinado realizar en Cristo y por medio de Cristo: de reanudar al género humano y consiguientemente todas las cosas del cielo y la tierra bajo Cristo, Cabeza en un movimiento progresivo que va desde la liberación del pecado hasta la más perfecta unión con Cristo y con Dios" (p. 75).
>
> "La obra de la recapitulación conserva unidad sustancial con la obra de la redención, salva cierta diversidad que llamaríamos como específica de los dos conceptos, por cuanto la recapitulación carga el acento sobre el dilatado ejercicio de una virtud sobrenatural que injerta a los hombres y las cosas en Cristo; al tiempo que la redención insiste más bien sobre el infinito valor moral de la obra realizada por Cristo para la salvación de los hombres" (p. 11).

Ya lo véis: la Redención, adecuadamente tomada, abarca todo el contenido real y doctrinal del misterio de nuestra salvación, y la recapitulación, en su sentido de convergencia, reunión, compenetración y

---

(60) P. Gerardo del Sacro Cuore (Sciarretta), C. P., *La Croce e la Chiesa nella Teologia di S. Paolo,* Roma, 1952, p. 17.

(61) *L'Apotre Paul,* 2.ª edic., p. 322.

(62) *La Théol. de Saint Paul,* 2.ª parte, 14.ª edic., p. 23.

(63) *La Teología de San Pablo,* Madrid 1946, p. 94.

(64) *Sobre la esencia del cristianismo,* Madrid 1953.

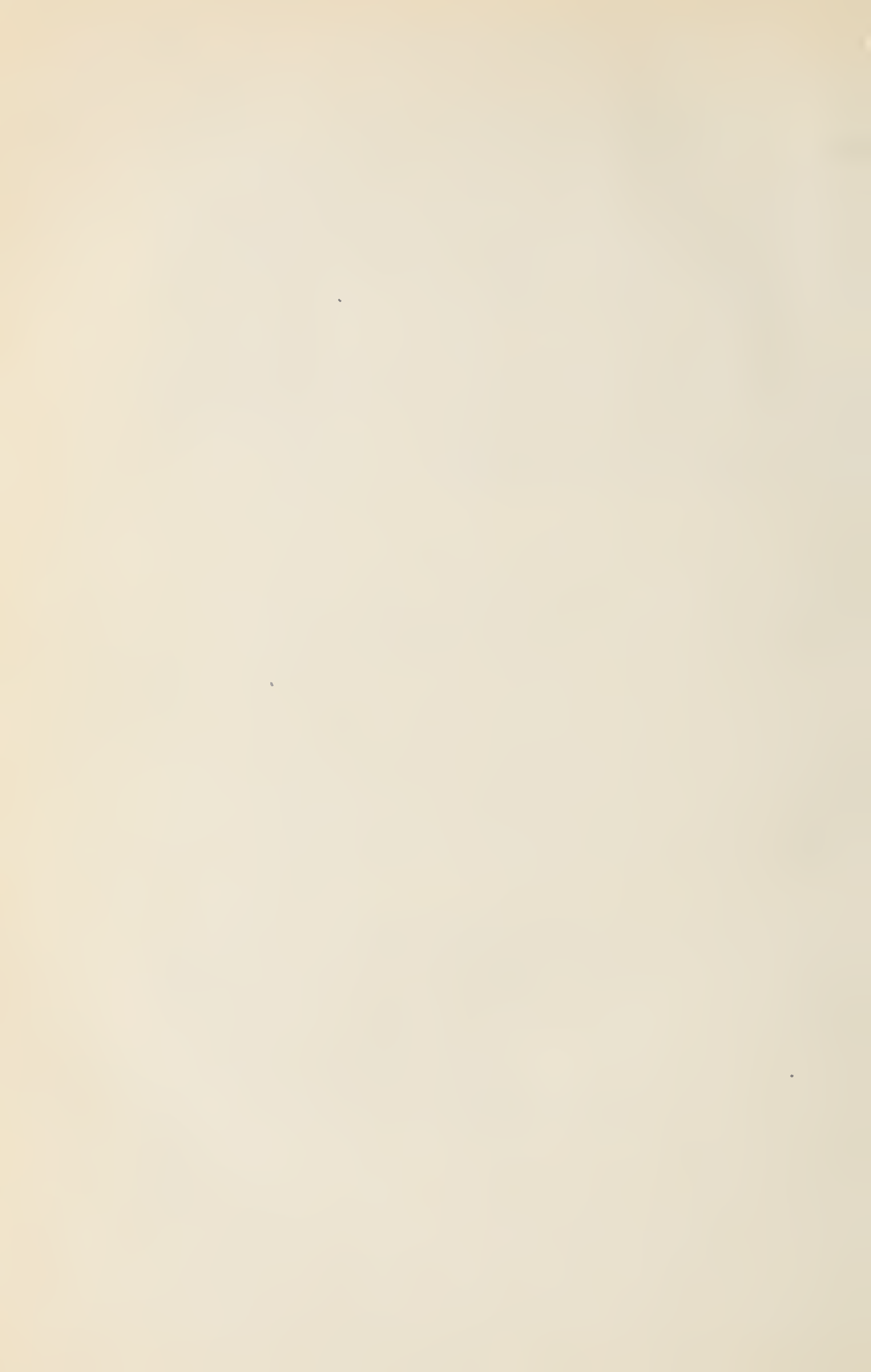
(65) Obra cit., p. 10.

sublimación de todos los fieles en Cristo (66), se identifica sustancialmente con ella. Sólo que, mientras la Redención insiste en "el infinito valor moral de la obra una vez realizada por Cristo", la recapitulación "carga el acento en el ejercicio de una virtud sobrenatural que injerta a los hombres y las cosas en Cristo", para sanarlas, elevarlas y natural y sobrenaturalmente dignificarlas. La primera perspectiva es la tradicional, eminentemente antropocéntrica; la segunda aparece mucho mejor adaptada a los tiempos actuales, siendo la que tímidamente me atrevo a proponer como antropocéntrica.

Ya que debamos suscribir la afirmación de Iván Kologrivof, de que "quizá no existe dogma que haya encontrado tanta oposición y provocado tantas objeciones como el de nuestra salvación por la obra redentora de Cristo" (67), que no pueda decirse la encuentra intensificada en nuestros días por una exposición inadaptada a las corrientes científicas, sociales, literarias o políticas de la época.

---

(66) BOVER, obra citada, p. 364.
(67) *El Verbo de vida,* Buenos Aires. c. 5, p. 167.



JOSE M.ª DELGADO VARELA, O. DE M.
De los PP. Mercedarios de Poyo (Pontevedra)

EL SISTEMA TEOLOGICO DE ANGEL AMOR RUIBAL

SUMARIO

Fuentes.

Dogma y sistema.

Yuxtaposición extrínseca.

Evolución intrínseca.

Clasificación del sistema de Amor Ruibal.

Fundamental descripción del correlativismo teológico.

Método del correlativismo.

Confirmación histórica.

Puesto aparte.

Programa a desarrollar.

FUENTES

NUESTRO trabajo reconoce por fuentes, primero, la obra cumbre de Angel Amor Ruibal: *Los Problemas Fundamentales de la Filosofía y del Dogma,* Santiago, 10 tomos, en 1914 el primer tomo. Los cuatro últimos, póstumos.

En esta obra se incorpora cuanto de la doctrina de la divina gracia, ciencia, cooperación y predestinación de Dios nos había dicho en el comentario al Cardenal Pecci: *Doctrina de Santo Tomás acerca del influjo de Dios en las acciones de las criaturas racionales y sobre la ciencia media por su Emcia. el Cardenal J. Pecci.* Santiago 1901.

Todavía hay material inédito para tres tomos más de la obra cumbre *Los Problemas,* ultimados ya, en orden a su publicación, por el primer biógrafo de Amor Ruibal, quien nos ha hecho conocer la materia tratada, dándonos el siguiente esquema: *Primer volumen: a*) El ser y el devenir. *b*) Los principios de donde recibe el ente la existencia. *c*) Ente finito y ente infinito. *d*) Naturaleza y sobrenaturaleza.

Segundo volumen: a) El problema de la exitencia de Dios. *b*) Existencia de Dios según mi exposición.

Tercer volumen: a) La necesidad de medio. *b*) La teoría del dogma. *c*) Los criterios sobre el desarrollo dogmático. *b*) Literatura simbólica y su carácter didáctico. *e*) Miscelanea de reliquias" (1).

Tendremos, finalmente, presente la obra MS: *Maria Mater et Universalis hominum Mediatrix,* la que nos ha sido posible consultar directamente.

(1) Gómez Ledo, A., *Amor Ruidal o la sabiduría con sencillez,* Madrid 1949, pág. 137.

DOGMA Y SISTEMA

Vano empeño desde un principio sería querer hablar del "sistema teológico de Amor Ruibal" si fuese cierto que, según los principios de la ciencia sagrada, no hubiese lugar más que para un sistema de teología, elaborado por el esfuerzo de los Doctores y Maestros que nos precedieron. Al iniciar nuestro trabajo, debemos dilucidar este punto.

La cuestión propuesta se enlaza con el espinoso problema de fijar los límites entre la dogmática y sistemática teológica, caracterizándolas desde todos los ángulos de vista a nuestro alcance.

Hay un modo de excluir la multiplicidad de sistemas teológicos, por haber hecho consustancial a uno con el contenido de la fe. Esta actitud procede de otra anterior, el tener la filosofía que se profesa y en el grado de desarrollo reflejo con que la legó el fundador de la escuela en que uno milita, por incuestionable e intangible. Siendo Dios autor de la verdad, la verdad revelada y la verdad natural, esa filosofía que así se piensa que ha logrado la verdad natural, hasta el grado de ser expresión cumplida de la misma, será la única capaz de exponer adecuadamente el contenido del dogma. Si esta persuasión fuese uniforme en todos los teólogos, probablemente no engendraría duda. Pero al ver que en el mismo campo teológico cada escuela es coto cerrado, que se repliega herméticamente en sus principios, y los aplica al dogma, venimos a concluir que se trata de meras posiciones sujetivas.

Amor Ruibal halla la explicación de lo que decimos en una constante de la Psicología que rara vez deja de tener eficacia.

> "El fenómeno psicológico—escribe—tan común y universal, aun dentro del catolicismo, de que los formados según los principios de una escuela teológica, no vean concluyentes los razonamientos de la opuesta, y viceversa, éstos rechacen siempre los de los primeros, ofrece un ejemplo palpable de la identificación psíquica de la doctrina y de la adaptación del espíritu a ella, con exclusión práctica de cualquier otra. Si se pregunta por qué los miembros de una orden religiosa, por ejemplo, han de ser incondicionalmente adictos a una teoría que es suya por origen o que de antiguo se apropiaron, mientras los de otra orden, por motivos análogos, sostienen la teoría opuesta, sin que los unos o los otros encuentren legítimos los razonamientos de sus respectivos adversarios, no se hallará respuesta ni explicación sino tratando de buscarla en la psicología de la educación y en la íntima formación del espíritu según moldes peculiares, cuya influencia rara vez

queda ineficaz. Ciertamente que si los miembros de un instituto que hoy sostienen una doctrina y creen sinceramente absurda la contraria, hubiesen pertenecido al instituto que sostiene ésta, el absurdo no sólo habría desaparecido, sino que esos mismos lo hubieran trasladado a la doctrina que ahora defienden como única aceptable y verdadera" (2).

Contra los que tienen por incuestionable la filosofía que profesan, incorporando de un modo sustancial su sistema filosófico a la verdad revelada y dogmática, Amor Ruibal advierte que la doctrina de Jesucristo, su mensaje de vida eterna, no se presenta como una teoría ni se dirige exclusivamente al mundo de los filósofos, sino a todos los hombres para labrar en ellos la eterna salvación. Para nuestro autor "el cristianismo no comienza por ser una *gnosis*, sino una *didáctica* teológica y moral, sin procedimiento de teoría filosófica" (V, 325; cfr. también I, cap. 6). Y esto lo aprecia como una "tesis históricamente incontestable" (V, 325).

Otro modo diametralmente opuesto de excluir, no ya la multiplicidad, sino todo sistema de teología o, por lo menos, pensarlo como extraño en absoluto al contenido de la revelación y del dogma, nos lo ofrecen cuantos no quieren ver en la verdad revelada y dogmática ningún elemento racional. Dada esta actitud, todo sistema ha de tenerse como imposición perjudicial para lo revelado y dogmático. Porque supuesta dicha carencia en lo revelado y dogmático de todo elemento racional humano, no habría base para la conexión del sistema que por ventura se hubiese construído con la revelación y el dogma.

La posición de Amor Ruibal es contraria a las dos actitudes extremas descritas. En la "didajé" revelada y propuesta por el Magisterio eclesiástico, existe un concepto humano de orden directo, que la hace en algo inteligible para el funcionamiento normal de nuestra capacidad cognoscitiva, y será la base del progreso de la intelección. Al admitir en el mismo seno de la verdad sobrenatural este elemento humano estable y uniforme, ya el sistema que sobre él se construya y edifique no puede ser extrínseco y perjudicial. Y puesto que dicho elemento humano no ofrece carácter reflejo sino directo, ya no cabe afirmar que el sistema que nuestra reflexión ha de elaborar sea consustancial al contenido de la revelación y del dogma.

Los dos puntos referidos explican suficientemente la multiplicidad variable de dos sistemas teológicos dentro de la unidad invariable del

(2) *Los Problemas Fundamentales de la Filosofía y del Dogma*, t. I, n. 171. Citaremos esta obra dentro del texto del trabajo, aduciendo en romanos el núm. del tomo, y en arábigos la cifra marginal.

dogma. La razón es que la elaboración refleja y personal nuestra, no ha seguido un camino uniforme y coincidente en todos los teólogos. Ni siquiera el procedimiento de elaboración se identifica. Si la reflexión personal sobre el conocimiento directo fuese uniforme en todos los humanos y no variase de unas a otras inteligencias, si todos expresásemos la verdad plena y perfectamente con todos sus matices y en correspondencia absoluta con el orden en que vivimos, determinado por el supremo Hacedor, no habría razón alguna para la diferenciación de los sistemas teológicos. Pero el hombre, aún los más egregios expositores, pagan aquí el tributo a su contingencia y defectibilidad. No lo abarcamos todo, y la capacidad de errar la hemos comprobado muchas veces en nuestra vida cognoscitiva. Por esto la multiplicidad y defectibilidad de los sistemas teológicos expositivos de la realidad dogmática, es un hecho en la cultura humana.

Así, pues, la distinción entre el "conocer primario y nocional, que es indispensable para tener noticia de algo, y el conocer científico y reflejo que permite sistematizar aquel conocimiento primario" (V, 331, 1.°) es la causa de que podamos fijar los límites entre la dogmática y sistemática teológicas. Esta distinción traza la línea que divide el dogma del sistema expositivo, el dogma con su unidad inquebrantable, su estabilidad absoluta, su pureza incontaminada, y los sistemas con su multiplicidad, su variabilidad en el decurso de los siglos y su capacidad de error.

La distinción entre el conocimiento primario o directo y el científico o reflejo que es perfectamente adecuada, al proyectarse al orden teológico, da lugar a la doble zona del dogma y del sistema expositivo, del sentido dogmático y sistemático de todas y cada una de las nociones y proposiciones teológicas. Recíprocamente, en cualquier tesis de la teología, los conceptos humanos a través de los cuales conocemos su contenido y expresamos la realidad sobrenatural, necesariamente han de ofrecer o un valor directo, primario, nocional, y entonces constituye una tesis dogmática; o un valor reflejo, científico, abstracto, no traspasando, en este caso, los límites del sistema expositivo. No hay término medio. La universalidad, estabilidad e invariabilidad del conocimiento directo, corre pareja a la universalidad, estabilidad e invariabilidad del dogma. Cualidades opuestas observamos en el conocimiento reflejo, que se comunican a los sistemas teológicos que de él dependen. Es, pues, el conocimiento reflejo o sistemático el que determina un sistema teológico, como tal sistema, y el que explica su multiplicidad "de facto".

El conocimiento reflejo o sistemático en contacto actual, pero libre, con el dato revelado y dogmático, establece el sistema teológico *actual;*

por el contrario, el conocimiento reflejo y sistemático en contacto *posible* y libre con la revelación y el dogma establecerá los sistemas teológicos posibles.

Los sistemas de que hablamos, lo mismo pueden referirse a puntos concretos, por ejemplo, sistema tomista o molinista de la gracia; o al conjunto de la exposición, por ejemplo, sistema teológico latino y sistema teológico griego.

En orden a una exposición sistemática, sea parcial o total, sólo cabe hablar de aptitud o no aptitud para exponer ortodoxamente el dogma. El sistema no-apto lo es por deformar aquel elemento del conocimiento directo y espontaneo que tomó como punto de partida la reflexión. El error del sistema no apto es primero filosófico que teológico. La Iglesia reprueba el sistema por su repercusión en el dogma, ya que dicho elemento del conocimiento directo aparece en necesaria conexión con el contenido sobrenatural. Por ejemplo, el acosmismo sensible de Berkeley, al anular el objeto de la percepción externa en todos sus aspectos, destruye necesariamente la objetividad del dogma. Tenemos aquí un sistema teológico erroneo, pero el error inicial pertenece al orden filosófico, donde se deforma uno de sus capitales conceptos, la objetividad espontanea del mundo exterior.

YUXTAPOSICION EXTRINSECA

Al penetrar el mensaje evangélico en el mundo filosófico greco-latino, comenzó un largo período de *adaptación* de los conceptos filosóficos paganos, tenidos por verdaderos, a las doctrinas de la revelación cristiana. Así se han constituído las primeras teorías expositivas del dogma. En realidad se trata de una *yuxtaposición extrínseca* entre las enseñanzas dogmáticas cristianas y las teorías filosóficas reinantes, que se incorporan al cuerpo de la revelación de un modo externo, fragmentario y heterogeneo.

Las dos direcciones filosóficas de la antigüedad, la platónica y la aristotélica (fragmentariamente también la estoica) señalan la dirección de los sistemas teológicos forjados a base de la filosofía helénica, cuyo influjo llega a nuestros días: la orientación preferentemente platónica en el escotismo; y la preferentemente aristotélica, en el tomismo. En otro estudio, al que remitimos (3), hemos hablado de los cuatro mo-

(3) *Gnoseología sobrenatural*, en "Estudios", 8 (1952) 9-12.

mentos cumbres en el diagrama de la yuxtaposición extrínseca: el siglo IV, el XIII, el XVI y el XIX cuando, con la "Neoescolástica", se retorna a la Edad Media y a la filosofía aristotélica.

Amor Ruibal reconoce 1.° que para oponer un cuerpo de filosofía a las filosofías heterodoxas, se ha llegado a una especie de dogmatismo aristotélico

> "recibido sin discusión, excepto en puntos secundarios, que hace ver, casi con sorpresa, las antiguas controversias, relegadas a la historia y reducidas a datos de pura erudición, aunque nada se haya presentado para resolverlas que no fuese conocido y contestado por los que tales controversias sostenían" (VII, 264).

2.° Ni en la orientación platónica, ni en la aristotélica los teólogos han contrapesado el valor científico de los sistemas, como tales sistemas; sólo se han preocupado de hallar

> "su consonancia y posible aplicación a la parte expositiva de las verdades reveladas que se intentaban explicar. Por esto ninguno de los grandes teólogos medievales pone en duda ni trata de examinar las bases fundamentales de un sistema, como sistema, sea éste el de Platón o el de Aristóteles; sino que, tomando en particular sus doctrinas, las admiten, las discuten o las desechan aisladamente, según lo tienen por conveniente, salvo siempre los intereses del dogma" (VII, 260).

3.° El empeño de cristianizar a Platón o a Aristóteles, adaptando sus sistemas a la exposición dogmática, es calificado por Amor Ruibal como una labor "de artificio y concordancias". Y añade: "pero ni Aristóteles ni Platón dejaron con eso de ser lo que eran en orden al valor de sus teorías, ni los razonamientos teológicos que tienen por fundamento su filosofía, pueden valer más de lo que esta valiere; pues en su ser íntimo ninguna mayor fuerza les sobrevino" (VII, 262).

4.° Finalmente para nuestro autor la filosofía científica de la Escuela no es homogénea, ni el "sistema escolástico" ofrece unidad sistemática, pues cada teólogo (y de esto es ejemplo el mismo Santo Tomás), junta doctrinas platónicas con doctrinas aristotélicas al razonar acerca de las verdades dogmáticas,

> "sin reparar en que no es posible una fusión de doctrinas sin una fusión previa de sistemas y que sumar razones que son peculiares de sistemas opuestos, es sumar cantidades heterogéneas y renunciar en buena lógica a todo sistema" (VII, 261).

A la luz de estos cuatro puntos y con la simple lectura de la obra de Amor Ruibal llega uno al pleno convencimiento de que desestima la vía de yuxtaposición extrínseca, ora se adapte al dualismo de Platón o al de Aristóteles, ora tome por modelo cualquiera de los inspirados en uno o en otro.

EVOLUCION INTRINSECA

En contra del procedimiento sistemático constructivo de la ciencia teológica en pasadas centurias, Amor Ruibal nos ofrece un sistema distinto, que llamamos de "evolución intrínseca", atendiendo al desarrollo sobre sí mismo de que es susceptible el elemento humano dado en el mismo seno de la revelación y del dogma, punto de partida de la teoría en formación que tienda a erigirse en sistema. Entre los dualismos, se clasifica este sistema como un "dualismo de correlación intrínseca". La palabra es del mismo Amor Ruibal que llama a su sistema "de correlación objetivo-intelectualista o de valor mixto ideal-real (I, 98).

Hubo quienes pensaron que la fe no puede darse sino en paralelismo con una visión refleja, cierta absolutamente, de su contenido. La enseñanza dogmática estaría siempre acompañada de su elaboración refleja o sistema expositivo, sin cuya comprensión aquella no se pudiera profesar. Y esto es lo que nosotros—escribe Amor Ruibal—no juzgamos verdadero; ya porque ello haría imposible toda declaración dogmática, no menos que el sentido *implícito* del contenido del dogma, ya porque así se anularía la diferencia entre el conocer nocional y primario y el reflejo y científico que es propio de sistema" (V, 329). El paralelismo de que ahora tratamos, reincide en el mismo defecto de los que hacen consustancial el sistema expositivo a la realidad del dogma y de la divina revelación que trata de exponer.

El tránsito, por evolución intrínseca, del concepto directo al reflejo, afronta la noble empresa de elaborar otros conceptos filosóficos, ajustados al orden correlativo en que nuestra vida desarrolla su ciclo existencial y dinámico. Todo lo sobrenatural está, por disposición divina, en correlación con nuestra vida, con su existencia y su dinamismo. Además de esta correlación, la fórmula humana con que expresamos el contenido revelado y dogmático, encierra—como hemos dicho—una noción directa, base de la elaboración refleja. Tales son los dos pilares sobre los que se levanta el sistema teológico de Amor Ruibal, que, con

una sola palabra, podemos calificar de CORRELATIVISMO, y cuyo método de desenvolvimiento consiste en el proceso de evolución intrínseca referido.

La correlatividad de la vida humana con lo sobrenatural y la evolución intrínseca de las nociones directas hasta trocarse en reflejas, supone la *síntesis inicial dada* como un postulado de los elementos humanos y divinos, natural y sobrenatural, necesaria para la formulación de la revelación y constitución del dogma.

> "No sólo es imposible—escribe Amor Ruibal—separar totalmente la Dogmática de la Filosofía, sino que es necesario que elementos capitales del orden filosófico sean incluídos y formulados en la manifestación dogmática. El dogma de la Trinidad, por ejemplo, no tiene en sí valor ninguno ni significa nada sin un valor ontológico absoluto de los conceptos de *persona, naturaleza* y *relaciones,* etc., y el mismo dogma sería para nosotros sin significación ni sentido si aquel valor absoluto no fuese de ningún modo traducible ni, por consiguiente, interpretado por el valor ontológico que, según el humano conocer, atribuimos a los conceptos dichos" (I, 74). Y más adelante: "La autoridad de Magisterio al definir un dogma alcanza por lo menos a la verdad filosófica sin la cual el dogma no es inteligible o no expresa concepto alguno" (I, 75).

Se comprende fácilmente, a la luz de lo expuesto, que la interpretación o elaboración refleja de los conceptos humanos incluídos en lo revelado y dogmático, distinta de las que se puedan inspirar en las filosofías platónica o aristotélica, conduce necesariamente a un sistema teológico, también distinto. ¿Hay alguna filosofía que merezca mejor el nombre de cristiana? El sistema correlativo y de evolución intrínseca, no necesita ser bautizado, es ya cristiano "a natura".

A pesar, pues, de que las páginas de la copiosa obra literaria de Amor Ruibal, no se ocupan exclusivamente de puntos de teología al estilo de los manuales y exposiciones en boga, su aportación al campo de la ciencia sagrada será objeto preferente de las investigaciones futuras por haber puesto los ojos en los problemas fundamentales del dogma, que lo son al mismo tiempo de la filosofía; por haber creado un nuevo sistema filosófico con aplicación inmediata a la exposición dogmática. Se mueve Amor Ruibal desde las alturas y con la profundidad del genio, por esto no nos admira que deje de ser comprendido de los que han puesto su afán en las intestinas disputas de escuela, a la que aman y defienden como algo consustancial con el hábito que llevan.

CLASIFICACION DEL SISTEMA DE AMOR RUIBAL

La idea sobre la que queremos llamar la atención, base del proceso de evolución intrínseca en la construcción de la ciencia teológica, es la del nexo esencial entre el concepto directo incluído en lo revelado y dogmático y el contenido de nuestra fe. Teniendo esto en cuenta, cabe examinar:

1.° La evolución de dicha idea directa sobre sí misma, mediante nuestra actividad psíquica—desde el momento que intervenimos personalmente ya la idea se convierte en refleja—hasta erigirse en sistema, para comprobar su legitimidad racional.

2.° La aptitud, lo mismo del concepto directo que del reflejo, en orden a significar el contenido trascendente de la fe.

En el primer punto se trata de un trabajo de especulación racional que el teólogo debe tener en cuenta para enjuiciar el segundo punto. Pero lo que propiamente atañe a la ciencia sagrada, es lo segundo. Y precisamente de esa relación de nuestra idea con el contenido real de la fe, va a depender la clasificación de los posibles sistemas de teología, así de la relación entre la idea y la cosa, del sujeto y el objeto, dependen todos los sistemas de filosofía. Trataremos conjuntamente del aspecto filosófico y teológico; ambos se hermanan.

Partiendo, para la clasificación de los sistemas, del duplicado idea-cosa, natural-sobrenatural, las soluciones fundamentales del problema que nos proponemos redúcense a cuatro.

Solución primera: Agnóstica

Niega o duda (según el agnosticismo sea de la negación o de la duda, escéptico) el tránsito del sujeto al objeto, de la idea humana a la realidad sobrenatural. La negación o la duda recae directamente sobre el nexo, y se proyecta luego sobre los extremos. El sistema de Amor Ruibal no es ni agnóstico ni escéptico. Por esto no nos interesa describir la serie de matices que reviste en el plano filosófico y teológico el agnosticismo.

Solución segunda: Sujetivista o idealista

En la relación del sujeto al objeto, del elemento humano al divino, la idea o lo humano aparece con tanta trascendencia que absorbe en sí todo lo real, sin exceptuar la misma realidad de Dios, que ha de brotar

del fondo subconsciente del hombre. La cosa es una construcción de la idea, así como el objeto es una construcción del sujeto. Llegamos de esta suerte al idealismo o sujetivismo. El duplicado idealidad-realidad, queda reducido a un solo extremo, el de la idea. De aquí que esta construcción filosófico-teológica reciba el nombre de monismo ideal o sujetivo. Amor Ruibal queda a infinita distancia del puro idealismo o sujetivismo. No es preciso insistir en ello.

Solución tercera: Objetivista o realista

Diametralmente es contraria a la anterior. El objeto y la realidad se oponen al sujeto e idealidad anulándolos. Llegamos, de esta suerte, al puro realismo, al monismo real. El autor de *Los Problemas Fundamentales* queda, también, a infinita distancia de este sistema unitario.

Solución cuarta: Dualista

Se opone a los sistemas unitarios, por un lado; y, por otro, a los sistemas agnósticos. Los dos extremos—idea-cosa, elemento humano y elemento sobrenatural—conservan su propia estructura, siendo posible el tránsito del uno al otro. Es aquí donde se halla el sistema de Amor Ruibal, y, por lo tanto, donde es preciso detenerse para clasificarlo desde el doble ángulo de visión filosófico y teológico. Porque la correlación que media entre el sujeto y el objeto, proyecta su luz a la que debe establecerse entre el concepto humano directo y el contenido sobrenatural, pero realísimo, de nuestra fe. Por eso el sistema de filosofía de Amor Ruibal conducirá necesariamente a un sistema de teología.

Pero no sólo el sistema de Amol Ruibal, sino todos los otros dualismos que pronto vamos a examinar y las posiciones agnóstica, sujetivista y realista, lejos de ser ajenas a la teología, repercuten hondamente en ella y exigen una extremada atención para llevar a cabo la comprensión científica de dichas repercusiones teológicas.

Todos sabemos los estragos del agnosticismo religioso, examinado ampliamente por Amor Ruibal en diversas partes de sus escritos, consagrándole particular atención al agnosticismo positivista en el tomo 1.º de *Los Problemas*.

En cuanto a los sistemas de tipo ideal puro, cree que vienen a constituir el soporte científico de la confesión protestante, que por su principio del libre examen o libre e individual interpretación del dato bíblico, no puede menos de conducir a un predominio absoluto del elemento sujetivo, al que reduce toda la realidad objetiva (I, cap. 4.º).

El sistema de realidad pura es el que predomina en la confesión greco-rusa, con un estatismo objetivo tal que no queda margen alguno para la elaboración psíquica humana. La idea se subordina completamente al valor de los hechos (I, 99). Las variantes de la teología greco-rusa las examina nuestro autor ampliamente en *Los Problemas,* tomo 1.º, cap. 5.º en que muestra el conocimiento directo de las fuentes, utilizando su inmenso saber lingüístico.

Desechada la solución agnóstica, la idealista, y la realista, sólo cabe optar por el dualismo. Para Amor Ruibal la dogmática y la teología católica no pueden científicamente entenderse más que dentro de un sistema dualista en que se respeten los fueros del sujeto y del objeto, señalando aquel orden de correlación que no sólo sea posible, es decir que no lleve en sí contradicción alguna, sino que además se ajuste al *orden histórico* en que nuestro ser desarrolla su ciclo existencial y dinámico.

El dualismo, en efecto, recorre una gama de matices sorprendentes lo mismo en filosofía que en teología.

A falta de expresión mejor, a su dualismo de correlación intrínseca lo llama Amor Ruibal "dualismo regular de sujeto y objeto"; mientras que a los opuestos al suyo los califica de "dualismos irregulares de sujeto y objeto" (I, 65). Creemos que esta irregularidad proviene de que no se ajustan al *orden histórico* en que se realiza nuestra vida. Expresiones ya más propias son las utilizadas al llamar a su construcción "sistema de coordinación relativa de la cosa y de la idea" (I, 15); sistema de una "coordinación onto-gnoseológica" (I, 15); "sistema del nexo intrínseco de lo real y de la idea" (I, 72); "sistema de correlación objetivo-intelectualista" (I, 98) "sistema de valor mixto real ideal" (I, 102 y 178). Con una sola palabra lo llamamos CORRELATIVISMO.

Los dualismos con "nexo irregular" estudiados por Amor Ruibal, son:

a) Dualismos con *enlace extrínseco* de sujeto y objeto.

1.º El cartesiano. Dicho enlace se hace en virtud de la autoridad de Dios.

2.º El ontologista. También la divinidad hace el nexo de sujeto-objeto, pero en cuanto se manifiesta en la claridad del ser, con el que se adecua (I, 66). Adopta el proceso de los sistemas trascendentales evitando la unidad panteísta. Ha sido llevado con Rosmini a múltiples aplicaciones teológicas.

3.º El del dogmatismo moral. Excluida la vía de la razón, por la voluntad y sus imperativos se verifica el nexo objeto-sujeto. La desvia-

ción modernista, se encuentra en el cuadro de este sistema, así como los que estiman que dicho nexo se verifica instintivamente (escuela escocesa) o mediante el sentimiento.

4.° El del fideísmo o tradicionalismo. Por virtud de la fe, la tradición o revelación divina se lleva a cabo el nexo idea-cosa.

b) Dualismo con *aproximación extremada* del valor gnosseológico al ontológico. El sistema platónico puede constituir el prototipo de ellos. Estos sistemas tienden a convertir la idea en realidad, haciendo de la idea una cosa y de la realidad una sombra de la idea (I, 15).

c) Dualismos con *separación extremada* del valor ontológico del gnoseológico. Propende al escepticismo, por una parte; y a alguno de los sistemas unitarios, por otra.

d) Dualismos con *paralelismo de yuxtaposición* entre el valor ontológico y gnoseológico. Quien mejor verifica esta yuxtaposición es el sistema aristotélico y cuantos en él se inspiran o derivan de él. Comienza por otorgar *valor absoluto* a los extremos sujeto y objeto, preguntándose, en esa hipótesis, cómo es posible el tránsito del uno al otro. Se parte, pues, de una antítesis inicial y, dada, el problema a resolver es el de la síntesis.

FUNDAMENTAL DESCRIPCION DEL CORRELATIVISMO TEOLOGICO

Clasificado el sistema de Amor Ruibal como un dualismo correlativo o dualismo de correlación con enlace *intrínseco,* en el que el valor real y el ideal se dan correlativamente, evitando toda aproximación de un extremo al otro, o la yuxtaposición de ambos, no hay la menor duda que reclama un puesto aparte entre las grandes concepciones de los pensadores que nos precedieron.

Dejando a un lado todos los dualismos distintos al suyo, sin excluir el aristotélico y sus derivados, Amor Ruibal nos dice que "es menester hallar un sistema de coordinación relativa de la cosa y de la idea, según la cual la idea humana sea medida no absoluta de la cosa, y la cosa pueda tener algún otro valor absoluto que el que alcanza la idea" (I, 15). La idea humana al ser medida "no absoluta" de la cosa, puede proyectarse a un orden real distinto y significarlo. Tenemos ya en perspectiva lo sobrenatural y la capacidad de nuestros conceptos, por su estructura relativa, de significarlo. Si toda la significación de la idea humana se clausurase en la significación del objeto percibido, ya no

podría ser utilizada para expresar una revelación superior. Vemos, pues, la importancia de otorgar estructura absoluta o relativa a la idea.

Si en la cosa no hubiese ningún otro valor más allá de los límites de nuestro conocimiento, tendríamos un claro indicio de que la inteligencia humana sería árbitro de toda realidad cognoscible. Ya no podríamos referir las cosas que conocemos a un inteligente superior ni éste sería posible. Vemos, también, la importancia de atribuir a lo real, al otro extremo del duplicado idea-cosa, valor absoluto o relativo. Está en juego la misma posibilidad de una revelación sobrenatural, así como la posibilidad de una realidad sobrenatural. Sólo en el correlativismo esta posibilidad queda legitimada y salvaguardada.

El sistema correlativo

> "no aspira, como el intelectualismo puro, a construir el valor ontológico de la realidad sobre la idea; ni pretende tampoco, como el pragmatismo, deducirlo de la virtualidad de la acción personal o impersonal y subconsciente. Reconociendo en la idea un valor objetivo anterior a todas las determinaciones del espíritu, encuentra en ella la proyección de lo real y un medio de conexión entre el sujeto y el objeto, cuya síntesis nos ofrecen los fenómenos de conciencia. En el orden sujetivo la idea y la acción psicológica son constructivas de la realidad, en cuanto asimilada; pero en el orden ontológico, la realidad es, por el contrario, constructiva de la idea y determinante de la acción psíquica" (I, 102).

Se establece de esta suerte una coordenación del ser y del conocer, donde confluyen a la par lo real y la idea, no sólo para el acto cognoscitivo, sino también para dar la medida y el tipo de la objetividad conocida (I, 15).

En el orden sobrenatural el valor objetivo se encuentra en la idea con anterioridad a todas las determinaciones del espíritu, por lo que la idea es en sí misma, su estructura relativa y en virtud del nexo natural sobrenatural dado en el plano preconsciente. En la idea hay aptitud parcial o virtualidad posible para significar la objetividad sobrenatural.

No interesa que en el orden sobrenatural se dé un principio extrínseco, "Deus revelans", pues que por la donación divina se hace más íntimo al alma que el alma lo está a sí misma. Mas a pesar de este esencial extrinsecismo, para la explicación del conocimiento sobrenatural, el correlativismo teológico se ajusta al sistema de interna coordinación objetivo-sujetiva.

Apreciamos el correlatismo como el único sistema filosófico teológico que tiene en pro de sí los datos de la recta razón y que responde a la

forma histórica de verificarse nuestro ser, nuestro conocer y nuestra vida, así como el ser, cognoscibilidad y apetibilidad de las cosas puestas a nuestro natural alcance o conocidas por revelación.

METODO DEL CORRELATIVISMO

Lo primero que distinguimos en un sistema es el proceso o método adoptado. En nuestro autor, dentro siempre de una subordinación a la correlación ideal-real, y de una progresión de lo concreto a lo abstracto, cabe señalar tres grados:

1.º *Sintética inicial.* — Constituye el punto de partida donde todo está implícito, correlacionado y enlazado por la correlatividad universal entitativa y dinámica. Las nociones de orden directo constituyen el producto espontáneo de esta correlatividad; y a su vez las nociones son expresión noética y objetiva de la misma correlatividad.

2.º *Analítica intermedia.* — Desarrolla los valores dados en el punto de partida con un esfuerzo perenne de explicitación. Cada análisis secciona necesariamente algún extremo de la correlación o un aspecto de la correlación en concreto. Con él, pues, se inicia el proceso abstractivo y el orden reflejo de nuestro conocimiento. El esfuerzo analítico, abstractivo y reflejo, al llegar a su término, dan lugar a los conceptos reflejos o nociones científicas que son modos abstractos de interpretación de lo real y concreto.

3.º *Síntesis final.* — Los valores sacados a luz en el proceso analítico, se reunen en un todo armónico, meta del proceso cognoscitivo y que manifiesta cuanto se contenía de implícito en la síntesis inicial. Con esto el espíritu descansa.

Esta división tripartita, que con varia terminología ha sido denominada por Amor Ruibal, y de que nos ocupamos en otro lugar (4), se funda en la teoría del juicio, por un lado, y en el escalonamiento: noción, juicio, idea, por otro.

Amor Ruibal niega la existencia de juicios analíticos y sintéticos aislados los unos de los otros. En la elaboración de un juicio, al que preceden las nociones, el análisis nunca está aislado de la síntesis, sino que en todos los juicios, lo mismo ideales que reales, lo mismo los que

(4) Ibidem, págs. 58-61.

atañen a las propiedades esenciales del objeto que los que se refieren a los accidentes, el proceso que lo informa es siempre sintético-analítico-sintético.

La síntesis inicial comprende las nociones, producto primero de nuestra correlatividad de naturaleza con lo real. El resultado primero de nuestra correlatividad entitativa y dinámica con cuanto es preciso para realizar nuestra vida, da lugar a las nociones, en las cuales todo lo real e ideal está en germen, y que se ordenan a la capacidad del sujeto que, reflexionando sobre ellas, las debe convertir en elementos representativos de la realidad que se da en contacto con él. Así pues, la síntesis inicial comprende la correlatividad del hombre, mundo y Dios, lo que hace que el mismo cosmos y la divinidad aparezcan, no en sí absolutamente, sino en el sentido y perspectiva que señalan el ser y conocer humanos. La relatividad de que hablamos, en orden a Dios, es de señorío y dominio absoluto respecto del hombre y del mundo; por esto lejos de mermar en lo más mínimo la perfección divina, la salvaguarda.

La síntesis inicial en el orden teológico da lugar al "concepto dogmático", fruto espontáneo de la correlatividad en que nuestra vida se halla respecto de lo sobrenatural. No existe aún elaboración personal, sino una actuación de la conciencia cristiana que precede a los actos personales y los hace posibles.

En el proceso analítico, corresponde a cada juicio traducir un aspecto particular o parcial de la síntesis precedente. Determinada por el espíritu la zona que va a ser objeto de su actividad, ésta se desenvuelve en síntesis con lo real, como elementos relativos de un engranaje. Se da así lugar a los conceptos parciales, representativos de dicha síntesis y en la que se objetivan.

Las ideas parciales son susceptibles de eslabornarse con otras, para lo cual ya pierden el carácter de idea adquiriendo el de nociones, cuya relación entre ellas y el espíritu que las aprecia comparativamente, después que el trabajo analítico llegó a su término, confluye a la síntesis final de la ciencia humana, donde una idea plenamente comprehensiva de todo el saber humano, reunirá en sí cuantos elementos se han ido descubriendo en el análisis intermedio, traduciendo la múltiple y compleja relación entre el hombre, el cosmos y Dios. Tal es la meta a donde se dirige el saber humano.

No se procede en el correlativismo a base del esquema: idea juicio raciocinio, sino de la tríada: noción juicio idea, subordinada a un proceso sintético-analítico-sintético y siempre con dependencia de la intrínseca correlación ideal-real.

CONFIRMACION HISTORICA

Amor Ruibal distingue en la esfera del conocer religioso tres etapas o períodos que encuentran la base científica explicativa en la ley triádica de su sistema:

> "un *período de enunciados primitivos,* cuya síntesis son los símbolos, y que responde al conocimiento nocional y primario del articulado de la fe; un *período de teoría en formación* sobre los enunciados primeros y para ulterior conocimiento de los mismos; un *período de sistema,* con adaptación más clara y precisa de este conocimiento a aquel articulado y eslabonamiento más íntimo de los dogmas con las doctrinas filosóficas" (V, 325).

Ciertamente que es así cómo se ha llegado a la elaboración de los grandes sistemas teológicos, según lo constata la Historia de la teología. Hay que advertir que toda teoría en formación tiende a ser una explicación sistemática y puede acontecer que para un determinado autor o un grupo de pensadores lo sea, aunque para otros no tenga vigencia. Es porque la interpretación refleja e ideológica de los hechos, de los datos del conocimiento directo, del "concepto de realidad" (V, 331, 1.°), comienza por ser hipotética y provisional. Se acepta, si explica todas las facetas del dato primario, dejando al entendimiento satisfecho. Si no hay esta satisfacción, si positivamente no se explica algo que debiera ser explicado, entonces aquella teoría en formación lleva el gusano de la muerte. Será ineficaz para el intento para que se forjó. Y aunque sus sostenedores la estimen como manifestación de inconmovible verdad, el tiempo se encargará de destruirla.

En la edificación de un sistema, vamos de lo concreto a lo abstracto, de la fe expresada en los símbolos y en testimonio de los Padres y Doctores, en cuanto "testes fidei", correspondiendo especial valor al martirio que rubrica la misma fe con la propia sangre, y todo bajo el Juez inapelable e infalible del Magisterio eclesiástico, a la concepción personal, refleja y especulativa de la misma fe, hasta hallar la teoría en donde se engarcen los principios y nociones, lo mismo filosóficos que teológicos, que darán a la fe la vitalidad de la ciencia. La historia confirma también esta apreciación, pues nunca la teología (entendemos ya el sistema teológico) precede al dogma, ni éste brota de aquélla, sino al contrario, el dogma da base para la elaboración teológica, cuyo término propio es el sistema.

En nuestro tiempo hay una decisión del Magisterio que sanciona en algunas disciplinas de la enseñanza oficial el sistema aristotélico-escolástico. Es cierto, pero todos reconocen que esta decisión pertenece a la potestad disciplinar de la Iglesia. No se trata de un asentimiento de fe, no se trata de un dogma ni de nada que esté conexo *necesariamente* con el campo dogmático. Si bien, pues, el orden disciplinar exige que el que enseña una disciplina deba hacerlo ajustado al sistema aristotélico-escolástico, en cuanto al asentimiento personal no tiene obligación de prestarlo. Sin la menor falta puede disentir del sistema, del que debe convencerse mediante razones intrínsecas de evidencia. En orden a un sistema lo que decide es el convencimiento personal.

Hemos querido mencionar este hecho contemporáneo de la disciplina docente de la Iglesia, para constatar que por virtud de él no vemos ningún obstáculo a la aceptación y, primero, al examen del sistema correlativo. Nada obsta a que haciendo ver el progreso de la investigación racional la mejor aptitud del sistema correlativo para exponer ortodoxamente el dogma, la Iglesia llegue a sancionarlo como "oficial" para encauzar la enseñanza de las disciplinas sagradas. Gozaría entonces del contrapeso y aval extrínseco de la autoridad disciplinar.

PUESTO APARTE

No tenemos el más mínimo empeño en presentar a Amor Ruibal en ruptura con el pasado filosófico-teológico, por lo que al sistema atañe. Pero ante la evidencia de contemplar su construcción dentro de las grandes construcciones filosófico-teológicas en un puesto aparte, con distinto proceso y soluciones diversas, como su dualismo de correlación intrínseca lo hace patente, no comprendemos la pretensión de tenerle como el último y más moderno exponente de la tradición aristotélico-escolástica y aún tomista.

Para nosotros Amor Ruibal tiene su sistema, sistema—repetimos—de correlación intrínseca onto-gnoseológica, que impone su módulo al duplicado razón-fe. En diversos trabajos en que nos ocupamos de distintos puntos así filosóficos como teológicos de este sistema, vimos siempre este puesto aparte. Que sepamos, nadie nos ha criticado aún (5).

(5) Cfr. *Ontología Amorruibalista*, en "Estudios" 1948, 429-494; 1950, 67-96; 1950, 305-398. Se estudia el ser, la sustancia y los accidentes y el individuo respectivamente. Con estos trabajos nos parece haber demostrado que la ontología de Amor Ruibal reclama un puesto aparte de los sistemas ontológicos pretéritos. Hicimos a propósito de la sustancia y del accidente una aplicación al tema de

PROGRAMA A DESARROLLAR

Amor Ruibal es el eclesiástico que en los primeros decenios del siglo XX mostró en sus obras tener, como nadie en España y en paridad con los mejores de fuera de ella, conocimiento de los más hondos problemas filosófico-teológicos. No es el teórico que menosprecia la tradición. Aprovecha cuanto hay de bueno, pero, al incorporárselo, le da estructura propia. No hemos podido jamás ver que se dejase llevar de un espíritu ecléctico, antes al contrario hemos comprobado muchas veces que ataca el sincretismo, hermano gemelo del eclecticismo.

Más aún. La exposición se hace casi de ordinerio en función de la crítica de teorías vulnerables.

Lo que precede nos indica que en la exposición de su sistema acerca de puntos concretos, hay que tener en cuenta las elaboraciones pasadas. Sólo así podemos apreciar con exactitud cómo Amor Ruidal recorre su camino por rutas nuevas.

Los textos que vamos a transcribir nos indican en un avance de programa los principales problemas que habría que tocar si quisiéramos seguir al Canónigo compostelano, Comendador, al mismo tiempo, de la Merced, en toda su obra. "A cinco pueden reducirse—escribe—los problemas teológicos que entraron en inmediato contacto con las teorías filosóficas. El problema de la existencia de Dios y atributos divinos, el de la creación, el de la Trinidad, el de la Encarnación y el de la teología sacramentaria. Sin embargo, no se crea que la evolución fué simultánea en todos los problemas, ni aún subordinada a la distribución que acabamos de indicar" (VII, pág. 271, nota).

Hablando de la compenetración filosófico-teológica en la Escolástica, y desmenuzando los problemas a examinar en dependencia de las nocio-

---

la Eucaristía, y a propósito del trabajo sobre el individuo, una aplicación a la Trinidad y Unidad divinas. Estas aplicaciones, juntamente con el concepto de Maternidad, que explicamos en "Estudios" Marianos", 1949, 133-184 (cfr. también "Estudios", 1952, 131-141), y el de relación, que estudiamos en el trabajo *En torno al sistema mariológico de Saavedra*, en "Estudios", 1947, 42 y ss., fueron las primeras aplicaciones del sistema teológico de Amor Ruibal llevadas a cabo por nosotros. Luego nos propusimos un plan vasto de investigación racional en el trabajo *Gnoseología sobrenatural*, en "Estudios", 1952, 9-61, realizando dos partes fundamentales en los trabajos *In Christo Iesu. Pundo de partida de la Gnoseología sobrenatural*, 1952, 235-263 y *Lo na tural y lo sobrenatural*, 1952, 459-521. Siempre en estas aplicaciones teológicas del sistema de Amor Ruibal hemos procedido juzgando que su sistemática es distinta de la de los expositores que nos han precedido.

nes filosóficas que entrañan, añade: "Y no es que la filosofía sea para los escolásticos un elemento pasivo, incapaz de autonomía doctrinal. Por el contrario; reconociendo su fuerza de acción demostrativa, lo introducen en las esferas del dogma para garantizar el valor científico de éste; pero por lo mismo, al efectuarlo así, las exigencias teológicas vienen a determinar los progresos de la filosofía y a ejercer influencia decisiva en la elaboración de las soluciones que había de ofrecernos.

La teoría del *ser,* enlázase con la teoría de la creación y existencia de los entes contingentes, y es base de la distinción entre el ser finito y el Ser infinito y del conocimiento de las propiedades y atributos propios del ser necesario y de los seres contingentes.

La teoría del *conocer* ha de aplicarse no sólo al orden natural, sino que ha de dar la medida del conocer natural en el orden sobrenatural, y la base para el conocimiento sobrenatural, así en el estado de viadores, como en el estado de término.

Las teorías de la *causalidad* y de la *potencia y acto,* hállanse vinculadas, no sólo con la teoría de la creación, sino también con las demostraciones de la existencia de Dios, con la doctrina sobre la libertad, y la teoría sacramentaria.

La teoría de las *relaciones* y de la *sustancia,* aplícase especialmente al dogma de la Trinidad.

La teoría de la *individuación* y *personalidad* se encuentra en los actos humanos, en el dogma de la Trinidad y en el de la Encarnación del Verbo.

La teoría de los *accidentes* hállase eslabonada con el dogma de la transustanciación eucarística, entre otros en que entra, como en el de la elevación de la criatura al orden sobrenatural y en el de la visión beatífica.

Estos problemas son justamente los que habremos de discutir... al exponer nuestra doctrina acerca de los mismos (VII, 311-313).

Las palabras que acabamos de transcribir nos dan el plan de lo que será el sistema teológico de Amor Ruibal. Toda la parte filosófica aludida ha quedado desarrollada por el autor. La parte teológica, en lo fundamental, también ha sido ya desarrollada. Debemos por ello felicitarnos.

Hemos reducido nuestro trabajo a la caracterización del sistema teológico de Amor Ruibal y dejamos para otra oportunidad el entrar en el desarrollo concreto del programa indicado.



INDICES



I

INDICE ANALITICO DE LOS ESTUDIOS

I. LOS FUNDAMENTOS TEOLOGICOS DEL DERECHO PUBLICO ECLESIASTICO

II. TEOLOGIA DEL LAICADO

III. OTROS ESTUDIOS

II

INDICE DE PERSONAS CITADAS

[Los números indican las páginas del volumen]

INDICE GENERAL DEL VOLUMEN








Theologia






INFORMATION
ICI
CONSERVATION INC

